Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philologisch-Historischen Abteilung der Philosophischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von

KONRAD BEKKER

aus Berlin

Volksdruckerei Basel 1940

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546711_0040

Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philologisch-Historischen Abteilung der Philosophischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von

KONRAD BEKKER

aus Berlin

Volksdruckerei Basel 1940

Genehmigt von der Philologisch-Historischen Abteilung der Philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. H. Schmalenbach und Dr. E. Salin.

Basel, den 26. Oktober 1936

Professor Dr. H. Schmalenbach, Dekan.

Diese Dissertation erscheint gleichzeitig als Buchhandelsausgabe, unter gleichem Titel, im Verlag Oprecht Zürich New-York.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Einleitung

Ein philosophisches System kann nur als Ganzes verstanden und überprüft werden. Wenn es den Namen eines Systems verdient, kann es nur in immanenter Kritik angegriffen werden und muß daher in seinen eigenen Kategorien erfaßt sein. Diese Voraussetzungen aller fruchtbaren Auseinandersetzung erfüllt die philosophische Marxliteratur nicht. Sie nähert sich ihrem Gegenstand entweder von einer dem Marxschen Denken fremden systematischen Philosophie oder von einzelwissenschaftlichen Problemen her. Im ersten Falle verfehlt sie ihn, weil sie ihn nach sachfremden Gesichtspunkten in Stücke zerlegen muß, um überhaupt etwas von ihm zu erfassen; im zweiten, weil sie die Einzelfragen bewußt oder unbewußt nur im Zusammenhang ihrer eigenen systematischen Voraussetzungen bearbeiten kann.

Marx hat keine eigentliche philosophische Schrift veröffentlicht. Die beiden aus seinem Nachlaß herausgegebenen Manuskripte: Kritik des Hegelschen Staatsrechts und Kritik der Philosophie und Nationalökonomie sind erste Niederschriften, in sich wenig geordnet und unabgeschlossen, dazu unvollständig und nicht in der ursprünglichen Anordnung erhalten. Sie dienten der Selbstverständigung und wurden abgebrochen, sobald dies Ziel erreicht war. Die Dialektik, an die man zunächst denkt, wenn von Marx' Philosophie die Rede ist, ist nirgends auch nur bruchstückweise zusammenhängend dargestellt.

Marx und Engels behaupten jedoch in zahlreichen Aeußerungen, zu eigenen systematischen Ueberzeugungen gelangt zu sein. Angesichts der philosophischen Schulung, über die beide und insbesondere Marx verfügten, kann dieser Anspruch nicht ungeprüft verworfen werden.

Es muß versucht werden, ihre Philosophie aus dem vorhandenen Material zu erschließen, auch soweit sie nur implicite zum Ausdruck kommt. Unsere Darstellung steckt sich dies Ziel. Sie interpretiert und ergänzt also nur im Sinne des Zusammenfügens wirklich vorhandener Thesen zu einem Ganzen. Sie bedient sich Marx' eigener Worte, wo eine zusammenhängende Darstellung von Marx vorliegt, wie das bei den erkenntnistheoretischen Ausführungen teilweise der Fall ist.

Verstreute einzelne Formulierungen werden nur in den Anmerkungen nachgewiesen.

Marx hat keine Beziehung zur zeitgenössischen Universitätsphilosophie. Seine eingehende Kenntnis der ältern Philosophie und der junghegelianischen Richtung wird ihm wichtig immer in der Auseinandersetzung mit Hegel selbst. Hierin liegt nicht nur Abhängigkeit. Hegels System bietet ihm den seinen eigenen Anschauungen nächststehenden Beziehungspunkt für alles philosophische Denken überhaupt, mag er sich im einzelnen zu ihm bekennen oder nicht. In der Hegelkritik entwickelt er daher sein eigenes selbständiges Philosophieren.

Bevor Marx Hegel kritisiert, interpretiert er ihn. Er interpretiert ihn in einer Richtung, die erst in jüngster Zeit wieder Interesse gefunden hat (Nik. Hartmann, Sesemann). Die ältere Marxliteratur hielt schon deshalb Marx' philosophische Ueberzeugungen keiner ernsthaften Prüfung für wert, weil sie seine Bemühungen um die von ihm bei Hegel gefundenen gegenständlichen Erkenntnisse für durchaus unphilosophisch hielt. Marx' Hegelauffassung deckt sich in wesentlichen Zügen mit der der Junghegelianer, die ebenso wie er selbst Hegel sehr genau kannten. Wir setzen sie im Folgenden stets voraus.

Wir verzichten nach Möglichkeit darauf, Aeußerungen von Engels als Quelle für Marx' Philosophie heranzuziehen, selbst wenn sie sich in Schriften finden, die Marx durchgesehen und gebilligt hat. Die Begründung hierfür ergibt sich aus der Analyse der Eigenart beider Freunde und ihrer verschiedenen Beiträge zur gemeinsamen Theorie, wie sie sich besonders an Hand der «Deutschen Ideologie» durchführen läßt. Ebenso gehen wir nicht im einzelnen auf die Anregungen ein, die Marx aus der zeitgenössischen Literatur empfangen hat. Die Biographie von Cornu bringt eine Fülle wertvollen Materials zu dieser Frage.

I. Marx' Entwicklung bis zur Mitarbeit an den Deutsch-Französischen Jahrbüchern

A. Familie, Umgebung, Studium, 1818—1836

Karl Marx ist im Jahre 1818 in Trier geboren. Sein Vater ist Advokat — Anwalt, später Justizrat, entstammt einer Trierer Rabbinerfamilie (so wie Marx' Mutter einer holländischen), hat sich aber so weit vom Judentum entfernt, daß sein 1824 erfolgter Uebertritt zum Protestantismus nur die bereits vollzogene Abkehr sichtbar macht. Der Vater lebt in der geistigen Welt Lessings und Mendelssohns, seine Bildung umfaßt jedoch außer der französischen und deutschen Aufklärung auch die deutsche Klassik. Er zitiert in den wenigen erhaltenen Briefen an seinen Sohn Newton, Locke und Leibniz mit besonderer Wärme, daneben auch Goethe und Kant. Zur Romantik findet er keine Beziehung; die Gedichte und ersten Prosaversuche seines Sohnes, die romantischen Vorbildern nacheifern, bleiben ihm schon aus diesem Grunde fremd. Er ist, obwohl Liberaler, preußischer Patriot und steht damit in einem gewissen Gegensatz zu der im Rheinland herrschenden antipreußischen Haltung, die sein Sohn aufnimmt und bewahrt. Der Einfluß des Vaters auf Karl Marx ist sehr stark, ihr Verhältnis mehr auf Vertrauen als auf Autorität gegründet.

Als Karl Marx heranwächst, ist seine Familie innerlich und äußerlich emanzipiert. Die Beziehung zu den jüdischen Verwandten bleibt ohne Einfluß auf seine Bildung. Wichtig ist dagegen der engfreundschaftliche Verkehr mit der Familie seiner späteren Frau, Jenny von Westphalen. Ihr Vater ist ein begeisterter Verehrer Homers und Shakespeares. Marx bewahrt ihm stets eine dankbare Zuneigung und bleibt der Liebe zu Shakespeare sein ganzes Leben hindurch treu.

Die Schule, ein früheres Jesuitengymnasium, bietet ihm die gewöhnliche humanistische Gymnasialbildung, von der ihm später nur seine Kenntnis des Lateinischen und Griechischen wichtig wird. Er macht den Eindruck eines begabten, aber nicht im Schulsinne guten Schülers. Seine Abiturnoten sind durchschnittlich.

All diese verschiedenen Bildungselemente wirken in einer kultivierten bürgerlich-liberalen Atmosphäre, wie sie zu dieser Zeit nur im Rheinland möglich ist. Trotz formeller Zugehörigkeit zu Preußen ergeben die Nachwirkungen der napoleonischen Reformen und die engen Beziehungen des Rheinlandes zu französischer Geistigkeit überhaupt eine große Offenheit für fremde Kultur und das völlige Fehlen alles altpreußisch-nationalen Ressentiments. Karl Marx fällt damit

mühelos zu, was sich seine späteren Berliner Freunde erst innerlich erringen müssen und um was ihr erfolgloser politischer Kampf geht; zugleich begründet sich hier seine geringere Bindung an die demokratischen Ideale der Berliner Junghegelianer. Was er ihnen vorwirft: daß auch sie in jene deutsche Tradition hineingehören, in der den wirklichen Revolutionen anderer Völker nurtheoretische Revolutionen der Philosophie entsprechen, das gilt nicht für ihn selbst. Das Rheinland hat an den Errungenschaften der französischen Revolution Anteil genommen, es hat die bürgerliche Emanzipation nicht nur ideell, sondern wirklich erlebt.

Seine beiden ersten Studiensemester, WS 1835 / SS 1836, verbringt Marx in Bonn. Sein Fachstudium ist die Jurisprudenz, daneben hört er — wie auch weiterhin in Berlin — Vorlesungen über die griechische und römische Antike (darunter zwei Vorlesungen bei A. W. von Schlegel) und über Kunstgeschichte. Auch scheint er in Bonn mit Geschichtsstudien begonnen zu haben. Vom WS 1836 an studiert er auf Wunsch des Vaters in Berlin. Die fünf Jahre des Berliner Aufenthaltes — bis zur Promotion in Jena, 1841 — bringen die ersten eigenen Arbeiten und die Bekanntschaft mit Hegel und den Junghegelianern, sie sind entscheidend für die Bildung seiner philosophischen Ueberzeugungen. Als Marx Berlin verläßt, um sich in Bonn zu habilitieren, tritt er als Publizist sofort in die vorderste Reihe der Hegelschen Linken.

B. Marx als Junghegelianer 1837—1843

1.

Das erste Jahr des Berliner Aufenthaltes ist ausgefüllt vom ungeordneten Aufnehmen einer Fülle von Anregungen. Sie werden sogleich produktiv verarbeitet. Mehrere Gedichthefte und ein Romanfragment bestätigen die Angaben eines Briefes, in dem Marx Ende 1837 dem Vater Rechenschaft ablegt. Er hat in dieser Zeit seine Kenntnis der modernen Literatur vervollständigt und geht selbst in romantisch-pathetischen Stimmungen auf. Sie kommen in den Gedichten, aber auch in seiner Lebensführung zum Ausdruck. Daneben arbeitet er offenbar recht gründlich eine Reihe juristischer Quellenwerke durch — ein Studium, das seine Ergänzung ebenfalls in eigenen Versuchen findet: zwei Systeme der Rechtsphilosophie werden entworfen, ziemlich weit ausgearbeitet und dann abgebrochen. Er beschäftigt sich mit Kantischer und Fichtescher Philosophie, Hegel stößt ihn zunächst ab. In dem gleichen Brief an den Vater werden u. a. eigene Uebersetzungen von Tacitus, Ovid und Aristoteles, englische und italieni-

sche Sprachstudien, Exzerpte aus Lessings Laokoon, Solgers Erwin, Winkelmanns Kunstgeschichte, Ludens Deutscher Geschichte, dann die Lektüre von Savigny, Feuerbach, Grolmann, verschiedenen Pandekten- und Kirchenrechtslehrbüchern, Baco: de augmentis scientiarum, Reimarus: Von den Kunsttrieben der Tiere erwähnt. An der Universität hört Marx Savigny und Gans, diesen «ausgezeichnet fleißig», ferner andere juristische Pflichtvorlesungen und Anthropologie bei Steffens.

Im ersten Semester lernt er also bedeutende Vertreter der herrschenden geistigen Strömungen kennen: Das Haupt der historischen Schule, einen hervorragenden Linkshegelianer und einen Vertreter jener irrationalistischen Romantik, der er eine sich stets vertiefende Gegnerschaft entgegenbringt.

Die zuletzt genannte juristische Lektüre ist von den vorher erwähnten Quellenstudien durch einen Abschnitt getrennt, den Marx selbst als einen Bruch mit seiner bisherigen Gedankenwelt und als Neubeginn empfindet. Am Ende des WS 1836/7 ist er überarbeitet und erkennt zudem sehr klar den Unwert seiner Gedichte wie die Unreife seiner juristischen Versuche. Er selbst dichtet von nun an nicht mehr. Er zieht vor die Stadt nach Stralau. Dort wird die philosophische Lektüre in einem Dialog verarbeitet.

> «Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems, und diese Arbeit, wozu ich mich mit Naturwissenschaft, Schelling, Geschichte einigermaßen bekanntgemacht, die mir unendliches Kopfzerbrechen verursacht und so konfus geschrieben ist (da sie eigentlich eine neue Logik sein sollte), daß ich jetzt selbst mich kaum wieder hineindenken kann, dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm.» (Aus dem erwähnten Brief an den Vater vom 10. Nov. 1837. I b 219)

Nach dieser letzten Gegenwehr geht Marx an ein gründliches Hegelstudium. Zugleich findet er Eingang in den «Doktorklub», einen Freundeskreis von Junghegelianern, unter ihnen Rutenberg, Meyen, Bruno Bauer und Köppen.

Die biographischen Daten aus den weiteren Berliner Jahren sind dürftig. An der Universität hört Marx u. a. bei dem Althegelianer Gabler Logik, bei Ritter Allgemeine Geographie, bei Gans Preußisches Recht, bei B. Bauer Jesaias, bei Geppert Euripides. Über Ritter schreibt Cornu (S. 75):

> «S'inspirant de la philosophie de Schelling et de sa synthèse organique de la nature et de l'esprit, Ritter considérait la géographie comme le fondement de l'histoire, dont elle détermine le cours général, et il s'attachait à montrer comment les événements historiques sont conditionnés par les éléments géo-

graphiques. Bien qu'il restât idéaliste et considérât l'histoire comme la manifestation de la volonté divine, il se dégageait, de sa doctrine, les principes essentiels du matérialisme, et l'on peut admettre qu'elle ne fut pas sans influence sur Marx, lorsque, quelques années plus tard, il élabora sa conception du matérialisme historique.»

Einen ganz unvollständigen Einblick in seine Lektüre gewähren einige erhaltene ausführliche Exzerpte aus Hegels Naturphilosophie, die offenbar der Selbstverständigung über deren Aufbau dienen, jedenfalls ihre genaue Kenntnis voraussetzen; ferner aus Aristoteles' De anima, Spinozas Theologisch-politischem Traktat und Spinozas Briefen, Leibniz Bd. 2 der Ges.-Ausg. von 1768 (enth.: Logik und Metaphysik, allgemeine Physik, Chemie, Medizin, Botanik, Naturgeschichte, Kunst), Hume Ueber die menschliche Natur, Rosenkranz Geschichte der Kantschen Philosophie, alle aus dem Jahre 1840. Das wichtigste Dokument der Berliner Zeit ist die Dissertation (1839/41): Differenz der demokritischen und epikuräischen Naturphilosophie. Mit Ausnahme von zwei wichtigen Abschnitten ist sie handschriftlich erhalten, dazu ein Teil der Vorarbeiten.

Am Beispiel Leibniz kann man feststellen, wie ungenügend unsere Kenntnisse von Marx' philosophischer Lektüre sind. Leibniz' Name wird später kaum noch erwähnt. Von seiner Monadenlehre dagegen ist im Zusammenhang mit dem Atombegriff oft die Rede, sei es im sozialphilosophischen, sei es im naturphilosophischen Zusammenhang. Sie wird besonders von Engels mit dem von ihm bekämpften «christlich-germanischen Prinzip» verbunden. Es handelt sich aber fast immer um beiläufige Bemerkungen im Rahmen irgend einer Polemik, denen nicht zu entnehmen ist, ob hinter den Anspielungen auf die Monadenlehre eine fundierte Ueberzeugung steht. Im Jahre 1870 spricht Marx in einem Brief an Engels (Br. IV 323) von seiner Bewunderung für Leibniz, die Engels bekannt sei. Danach wird man annehmen müssen, daß Marx die Beschäftigung mit Leibniz auch später fortgeführt hat, mit Engels Besprechungen darüber hatte und daß beide auf bestimmte gemeinsame Ueberzeugungen anspielen, wenn sie die Monadenlehre erwähnen. Diese sind im einzelnen nicht zu rekonstruieren. Es liegt aber nahe, daß sie von Hegels Auffassung des Verhältnisses von Atomistik und Monadenlehre ausgegangen sein werden (vgl. Hegels Logik II 157, 160 und terminologische Anklänge z. B. K III 235).

Die Dissertation ist das erste Zeugnis von Marx' Entwicklung, dessen produktive Form mehr als ein Mittel der geistigen Aneignung ist. In den Jahren 1837/41 hat sich Marx nicht nur eine gründliche philosophische Bildung, sondern auch eine eigene philosophische

Haltung erarbeitet. Die Dissertation enthält die Keime seines späteren Systems. Dessen Weiterentwicklung vollzieht sich von nun an kontinuierlich in organischer Angliederung des Neuen und Umformung des bereits Gestalteten.

2.

Wir können an Hand der bekannten Daten über Marx' Lektüre und Studiengang in Berlin die allmähliche Ausbildung seiner eigenen philosophischen Ueberzeugungen verfolgen. Diese Untersuchung gestattet, Motive des entwickelten Systems in ihren ursprünglichen Zusammenhängen zu sehen, Marx' eigener Leistung gerecht zu werden und Mißdeutungen zu vermeiden, wie sie sich in der Literatur so häufig finden.

Erleichtert wird die Aufgabe durch Marx' ausgeprägte Tendenz zum systematischen Denken. Sie äußert sich in ständigen Versuchen zur Ordnung des Erarbeiteten wie in dem Bestreben, die Vielheit der Ordnungsprinzipien auf ein einheitliches Weltbild zu beziehen. Diese Motive sind offenbar in seinen juristischen Systemversuchen wirksam. Sie werden bald auch explizit, zunächst aber bestimmen sie Marx bei der Entscheidung zwischen Kant und Hegel.

Nach seiner eigenen Schilderung in dem bereits zitierten Brief an den Vater hat Marx bei Kant und Fichte den philosophischen Ausdruck einer Stimmung gefunden, die er bei der Abfassung des Briefes schon als seinen wesentlichen Tendenzen fremd empfindet, die aber unter dem Eindruck der Trennung von seiner Braut und seiner Familie und in der Zersplitterung des ersten Berliner Semesters ganz von ihm Besitz ergriffen hat.

> «Ein ebenso fernliegendes Jenseits, wie meine Liebe, wurde mein Himmel, meine Kunst.» (I b 214)

Poesie und Philosophie dienen ihm gleichmäßig dazu, der Wirklichkeit eine ideale Traumwelt entgegenzusetzen. Aber er findet im Dualismus keine Befriedigung. Auch in den juristischen Versuchen tritt

> «derselbe Gegensatz des Wirklichen und des Sollenden, der dem Idealismus eigen, sehr störend hervor.»
>
> «Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsonniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestaltete, von vornherein Hindernis, das Wahre zu begreifen. Das Dreieck läßt den Mathematiker konstruieren und beweisen, es bleibt bloße Vorstellung im Raume, es entwickelt sich zu nichts Weiterem, man muß es neben anderes bringen, dann nimmt es andere Stellungen ein, und dieses verschieden an dasselbe

Gebrachte gibt ihm verschiedene Verhältnisse und Wahrheiten. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich eine Einheit finden.» (I b 215)

Diese Sätze sind nach der Hegellektüre geschrieben, enthalten also eine nachträgliche Deutung der eigenen Entwicklung. Die Polemik gegen die «unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus» konnte Marx nicht führen, bevor er mit Hegel vertraut war. Aber daß er sie stimmungsmäßig empfunden hat, daß er bewußt dazu kam,

«im Wirklichen selbst die Idee zu suchen» (I b 218)

und daß die Beschreibung seines Weges zu Hegel insofern auch biographisch richtig bleibt, ist durchaus wahrscheinlich.

Die Opposition gegen den «Idealismus» Kants und Fichtes führt Marx jedoch nicht in gerader Linie zu Hegel. Selbst als er bereits zu der «bestimmten Absicht» gelangt ist,

«die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche» (I b 218/19)

ist ihm Hegels Philosophie noch eine «verhaßte Ansicht», «deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte» (I b 218). Er findet den Zugang zu ihr von der Rechts- und der Naturphilosophie her, nicht von der Logik. Sein Wunsch nach begrifflicher Bewältigung des Konkreten, des Lebens der Sache, hebt sich zunächst ab von dem allbeseelenden Pantheismus der Romantik. Dessen eines, rationales Extrem stellt freilich Hegels Panlogismus dar. Marx aber empfindet — wie ein großer Teil der Junghegelianer — damals Hegels rationalbegriffliche Gestaltung des romantischen Weltbildes noch als verarmend. Die logische Disziplinierung folgt erst später, nachdem ein großer historischer und gesellschaftlicher Bereich in die Betrachtung einbezogen ist.

In den 40er Jahren sind ihm die Kategorien der Hegelschen Logik selbstverständliches Handwerkszeug, aber nicht mehr. Kritik an ihnen wird gelegentlich der Behandlung konkreterer Probleme geübt, im wesentlichen gilt sie aber nur Hegels immer erneuter Abwandlung der gleichen allgemeinsten Kategorien aus Anlaß jedes konkreten Gegenstandes. Erst nach der langen Pause in der Beschäftigung mit Hegel, die zwischen den Arbeiten der 40er Jahre und der Kritik der Politischen Oekonomie liegt, wendet sich Marx' Interesse der Hegelschen Logik in ihrer abstrakten Fassung zu.

So klar die Ablehnung Schellings von vornherein feststeht, so nähert sich Marx Hegel also doch von Schelling her. In der Dissertation klingt diese Stimmung an, wenn Marx auf Plutarchs Polemik gegen Epikurs Unsterblichkeitslehre entgegnet:

> «... das Leben vergeht ja nicht, sondern dies einzelne Sein. Betrachtet sich dies einzelne Sein als ausgeschlossen von diesem verharrenden allgemeinen Leben, kann es dadurch reicher und voller werden, daß es seine Winzigkeit eine Ewigkeit fortträgt?» (I 115/16),

um dann im gleichen Zusammenhang Worte Jacob Böhmes zu zitieren. Auch die anderen Junghegelianer machen eine ähnliche Entwicklung durch. Ihre Tendenz zur qualitativen Fülle des Konkreten und gleichzeitig ihre Opposition gegen alles vom Wirklichen abgelöste Ideelle kleidet sich zuerst in die Gestalt des Pantheismus; der junge Engels führt es unter Berufung auf Goethe und Hegel in der Diskussion mit Carlyle aus (II 426 f). Wie derartige Gedanken viel später in ganz positivistischer Umformung wieder auftauchen, zeigt folgendes Zitat aus den Pariser Manuskripten (1844):

> «Der Tod scheint als ein harter Sieg der Gattung über das Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich.» (III 117)

Der Pantheismus der Junghegelianer dient freilich bewußt der Gestaltung solcher Probleme, deren rationale Bewältigung zwar noch nicht vollbracht, wohl aber zu vollbringen ist. Das panlogistische Element liegt gerade in den scheinbar religiösen Ausdrucksformen der Junghegelianer. Das Recht des Pantheismus ist nur vorläufig, es ist geschichtlich der Vergangenheit anheimgefallen. Wenn der Pantheismus Goethes und Hegels

> «immer noch etwas Höheres anerkennt als den Menschen als solchen» (Engels zu Carlyle, II 429)

so ist den Junghegelianern das menschliche Selbstbewußtsein, freilich in der reinen Gestalt der totalen Philosophie, die höchste Stufe des Wirklichen und des Ideellen zugleich.

> «Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus:
>
> ἁπλῷ λόγῳ τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεούς
>
> ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.» (Vorrede zur Dissertation I 10)

Vor der totalen Philosophie gibt es kein Nur-Empirisches, das nicht vom bewußten Geist zu durchdringen, kein Nur-Rationales, das überwirklich wäre. In ihr gelangen die beiden Bereiche: die Philosophie als das rationale Totalitätsdenken, die Einzelwissenschaften als die rationalisierte Teilerfahrung zur Deckung. Alle Vereinzelungen des positiv-wissenschaftlichen Denkens werden in ihr zu Besonderungen innerhalb eines gegliederten Ganzen.[1])

Diese Gedanken bleiben innerhalb der Hegelschen Welt. Aber sie akzentuieren in stärkerem Maße als es bei Hegel geschah, das Konkrete, Wirkliche, Positive. Und damit ist überhaupt die Richtung bezeichnet, in der die Motive des deutschen Idealismus verarbeitet werden. Der lebendig-wirkliche subjektive Geist wird zum tragenden Beziehungspunkt des Systems, die objektive Rationalität des Wirklichen erfüllt seine Gliederungen, der absolute Geist geht in ihrer prozeßhaften Bezogenheit auf (vgl. Feuerbach Vorl. Th., W. II 249).

3.

Entscheidend für die Fortentwicklung des Marxschen Denkens wird die Kritik des idealistischen Bewußtseinsbegriffes. In der sehr komplexen Problemstellung zeichnen sich zwei miteinander verbundene Antithesen deutlich ab: in Frage gestellt wird die Beziehung des Denkens zur Sinnlichkeit einmal in ihrem Verhältnis zu Aktivität und Passivität, dann in ihrem Verhältnis zu Freiheit und Notwendigkeit. Damit wird zugleich der überkommene Raum- und Zeitbegriff zum Problem.

Die idealistische Tradition betrachtete das Denken als aktiv, die Sinnlichkeit als passiv. (Ueber Hegels Auffassung der Sinnlichkeit ist in anderem Zusammenhang ausführlich zu berichten. Sie bringt nach Marx' Ansicht nur eine Scheinaktivierung). Aber die Aktivität des Denkens verharrte im Bereiche des Bewußtseins. Auch wenn bei Hegel das Denken die gesamte Wirklichkeit in sich aufnimmt, indem es sie in sich reproduziert, so bleibt doch das philosophische Bewußtsein Reproduzent einer Wirklichkeit, die ihm zunächst empirisch objektiv gegeben ist, «der Philosoph kommt post festum» (Heilige Familie III 257). Die wirkliche Bewegung fällt für das denkende Subjekt in den Bereich der Sinnlichkeit. Raum und Zeit bleiben daher für Kant und Fichte Formen der Anschauung, und auch bei Hegel produziert das Denken dynamisch ein zeitloses System, indem es die Zeitdimension im Begriff überwindet.

[1]) Zum Rationalismus: I 10; 64; 132; 575; II 188; 226/27; III 114; V 60; 534; Kr. 247; Kugelm. 42; 54.

Die Junghegelianer übernehmen diese Auffassung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Denken unter gleichzeitiger Polemik gegen die damit verbundene Entwertung von Raum und Zeit. Für Feuerbach, ihren anerkannten philosophischen Repräsentanten, sind und bleiben Denken und Aktivität, Anschauung und Passivität einander zugeordnet. Seine Opposition gegen den idealistischen Zeitbegriff begründet er oberflächlich mit der untrennbaren Zusammengehörigkeit des aktiven und des passiven Prinzipes (Vorl. Th. II 255/58). In der Behandlung dieser Probleme geht Marx sehr bald über alle anderen Junghegelianer hinaus. In der Dissertation interpretiert er Epikuräische Argumentationen noch zustimmend im Sinne unbedingter Zuordnung von Zeit und Sinnlichkeit zueinander (Zeit als absolute Form der Erscheinung I 41 f). Klarheit erlangt er erst in der Auseinandersetzung mit Feuerbach, dessen wichtigste hegelkritische Schriften 1842/43 erscheinen.

In dem Verhältnis des Denkens zur Sinnlichkeit als dem von Aktivität zu Passivität liegt jedoch von der Tradition des deutschen Idealismus her noch ein weiteres Moment, das für Marx wichtig wird: das Denken ist der Freiheit, die Sinnlichkeit der Unfreiheit des Menschen zugeordnet. Bei Kant noch Freiheit des Willens, also selbst als Freiheit im positiven Verstande Freiheit einer abgeteilten Seite des menschlichen Wesens, hat sie bei Hegel ihren Charakter völlig gewandelt. Da das Denken die gesamte Realität durchdringt und die Sinnlichkeit in sich aufnimmt und aufhebt, steht es zu ihr nicht mehr im Verhältnisse des gleichgeordneten Gegensatzes, sondern in dem der Ueberordnung. Die Freiheit erweist sich als die Wahrheit der Notwendigkeit. Freiheit wird gleichbedeutend mit Ganzheit, mit innerer Sinnerfülltheit im Gegensatz zur Sinnleere des Teilhaften, dem sein Sinn von außen diktiert wird. Da die Persönlichkeit ihre potenzielle Totalität dann realisiert, wenn sie ihre sinnliche Ganzheit auch rational durchdringt, wird die Beziehung des Rationalen zur Freiheit auch bei Hegel gewahrt.

Diesen Freiheitsbegriff übernimmt mit allen Junghegelianern auch Marx. Die für die Veröffentlichung bestimmte Vorrede zur Dissertation ist erfüllt von einem begeisterten Bekenntnis zur Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins. Freiheitsenthusiasmus, Rationalismus und Streben zum Konkret-Realen klingen zusammen in einem überschwänglichen Bekenntnis zur totalen Philosophie.

«Die Philosophie, solange noch ein Blutstropfen in ihrem weltbezwingenden, absolut freien Herzen pulsiert, wird stets den Gegnern mit Epikur zurufen:

ασεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.

Auch dieser Freiheitsbegriff hat sich in der Ueberprüfung des überkommenen Bewußtseinsbegriffes zu rechtfertigen.

Während die anderen Junghegelianer von ihrer Kritik des abstrakten Bewußtseinsbegriffes der idealistischen Philosophie nur zur Kritik der konkreten religiösen und politischen Bewußtseinsformen kommen, versucht Marx, das Problem grundsätzlicher zu fassen. Nicht nur der Irrtum des falschen Bewußtseins, sondern auch sein Recht, nicht nur die Passivität des rezeptiven Erkennens, sondern auch seine Bedeutung als einer Form der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, damit der geistigen Aktivität, soll klar werden. Mit diesem Versuch steht Marx im Beginn noch nicht im Gegensatz zu den Junghegelianern. Aber die allgemeine Fassung der Probleme der Ideologie und ihre besondere Betonung gehört gerade Marx an. Es ist dies eine der zahlreichen Stellen, an denen Marx enger an Hegel anknüpft (hier an Hegels Historisierung des objektiven Geistes) als seine Freunde.

Der erste Gegenstand der Ideologieanalyse ist Hegel selbst. Hegels System befriedigt die Junghegelianer nicht mehr, weil es ihrem Protest gegen die herrschenden politischen Zustände keinen Raum gibt. Für Hegel ist das menschliche Streben nach Freiheit die Triebkraft der Geschichte. Aber er sieht sie am Ziel. Hier drängt sich den Junghegelianern der 30er und 40er Jahre die Zeitgebundenheit auch der Hegelschen Philosophie am stärksten auf. Ihre Freiheit liegt in der Zukunft, in der erst zu erringenden Führerrolle der bürgerlichen Intelligenz in der Demokratie. Wie stark dabei das Bewußtsein gerade des Hegelschen Freiheitsbegriffes in ihrem Kreise ist, zeigt extrem Stirners «Einziger». Stirner stellt sich die Aufgabe, den einzelnen Menschen losgelöst aus seinen gesellschaftlichen Bindungen (insofern durchaus unhegelisch) als eine nur in sich und auf sich bezogene Ganzheit zu konstruieren — ein Versuch, der auch Marx' und Engels' Interesse in so hohem Maße fesselt, daß sie der Auseinandersetzung mit ihm ein ganzes Buch, die Deutsche Ideologie, widmen.

Im einzelnen setzt die Kritik der Junghegelianer an Hegel an zwei Punkten an. Einmal werfen sie Hegel vor, er habe sich den bestehenden Zuständen theoretisch angepaßt. Zum andern drängen sie vom Erkennen zur Praxis. In der Kritik dieser beiden Gesichtspunkte zeigt sich Marx' besondere Stellung.

Zur Frage der Akkommodation:

«... ihren eigenen früheren Zustand bekämpfen sie unter der Form, daß sie ihn Hegel zuschreiben, vergessen aber dabei, daß er in unmittelbarem, substanzialem, sie in reflektiertem Verhältnis zu seinem System standen.
Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dieses in seinem Bewußtsein haben. Aber was er nicht in seinem Bewußtsein hat, ist, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodation in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkommodiert, so haben seine Schüler aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein das zu erklären, was für ihn selbst die Form seines exoterischen Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen.» (I 64)

Das ist das Programm der späteren Ideologiekritik. In der Dissertation findet sich gelegentlich schon eine so reife Formulierung wie die folgende:

«In dem allgemeinen Verhältnis, das der Philosoph der Welt und dem Gedanken zueinander gibt, verobjektiviert er sich nur, wie sein besonderes Bewußtsein sich zur realen Welt verhält.» (I 21; vgl. auch I 132; 143)

Zur Frage der Praxis:

«Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille aus dem Schattenreiche des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt . . . Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, das heißt, es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht... Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist.» (I 64; vgl. I 65; 131; 132)

Hier wird eine Einheit von theoretischem Bewußtsein und praktischer Aktivität behauptet, die den übrigen Junghegelianern stets fremd bleibt. Sie alle bleiben im Bereiche der Philosophie oder verlassen ihn um einer unphilosophischen Praxis willen. Einen ähnlichen Weg gehen nur Heß und Engels; Engels strebt eine Synthese von Hegel und Börne, Gedanke und Tat, an (II 102; 327), die in vergleichbarer Weise begründet wird. Unter dem Einfluß B. Bauers fügt Marx jetzt noch hinzu:

«Allein die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch. Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt.»

Aber die nachträgliche Einschränkung vermag die allgemeine Fassung des Gedankens von der Verwirklichung der Philosophie nicht aufzuheben[1]). Schon bald darauf fällt der Vorbehalt nicht nur hinweg, sondern wird sogar besonders schonungslos ironisiert.

Der Ideologiebegriff umfaßt die unteren wie die höheren Bewußtseinsformen. Indem gegenüber der Ablehnung ihres falschen Gehaltes die positive Erkenntnisfunktion der Ideologie betont wird, indem andrerseits die *spezifische* Aktivitätsbezogenheit des Denkens auf den «in sich freigewordenen theoretischen Geist» beschränkt wird, lockert sich die Zuordnung der Begriffspaare Denken — Sinnlichkeit, Freiheit — Unfreiheit und Aktivität — Passivität zueinander. Für Marx umfaßt das rezeptive, im Verhältnis zum Gegenstand passive Erkennen außer der Sinnlichkeit auch das ideologisch rationale Denken. Beide werden als inadaequate Aktivität aufgefaßt. Das adaequat rationale Denken, das «wesentliche Bewußtsein» (das dabei, wie oben für Hegel geschehen, historisiert werden kann) erscheint als diejenige Form des Denkens, die allein der menschlichen Praxis völlig adaequat ist. Nur das rational Erkannte kann erfolgreich bewältigt werden. Diese Wirklichkeitsbeziehung der gestaltenden ratio ist das Grundthema von Marx' ersten soziologischen Arbeiten.

In den ersten Formulierungen, die sich unter den Vorarbeiten zur Dissertation – wohl zur Selbstverständigung niedergeschrieben — finden, wird noch eine nicht nur logische, sondern auch zeitliche Priorität des rational-theoretischen Gesamtsystems vor der Praxis behauptet. Marx schwebt hier das Hegelsche System vor, an dem er zunächst nur Einzelheiten der Durchführung kritisiert. Später erweist sich ihm das rationale Gesamtsystem selbst als nur einer bestimmten praktischen Situation (der des Proletariates) zugeordnet, während im übrigen Teilbeziehungen von Theorie und Praxis bestehen.

In dem Wort vom «in sich freigewordenen theoretischen Geist» scheint Hegels Freiheitsbegriff noch unverändert erhalten. Wir werden jedoch finden, daß auch er der doppelten Kritik unterworfen wird: einmal an seiner mangelhaften Durchführung innerhalb des von Hegel in Betracht gezogenen Bereiches, zum andern an der Beschränkung des Prinzipes auf das nurtheoretische Bewußtsein und an der nur gedachten Erfüllung der Freiheit. Wieder handelt es sich um ein besonders enges Anschließen an Hegel selbst unter Betonung der ihm eigenen Richtung auf das Historische, Konkrete und zugleich

[1]) vgl. für dies häufig wiederkehrende Motiv (Verwirklichung der Philosophie): I 64; 65; 131; 613; I b 308; II 185; 195; III 115; 121; 134/5; 155; 160; 165; 166; 257; 258; 370; 535.

Lebendig-Aktive, um Freiheit auch im Bezirk der sinnlichen Wirklichkeit und die damit verbundene Ablehnung der Gleichsetzung von Denken und Freiheit. Wieder wird nur dem adaequat-rationalen Denken die echte Freiheit zugeordnet. Es geht also hier um die gleichen Probleme, die in den ersten Ansätzen zur Ideologiekritik auftauchten. Aber ihre Lösung führt über das Gebiet der Bewußtseinsanalyse hinaus in die Problematik der Sozialphilosophie.

C. Kritik der Hegelschen Staatslehre

Hegel sieht die menschliche Freiheit nicht im isolierten Individuum, sondern in der Gemeinschaft, nicht in der individuellen, sondern in der historischen Entwicklung verwirklicht. Die Auseinandersetzung mit seinem Freiheitsbegriff hat also nicht von einer Analyse seiner Psychologie und Erkenntnistheorie, sondern von der seiner Staatslehre auszugehen. Marx als einziger von allen Junghegelianern geht diesen Weg (Stirner etwa verharrt durchweg im Problemkreis der Phänomenologie). Er führt ihn über Analysen der konkreten Staatslehre, in denen das Ziel bisweilen aus den Augen zu entschwinden scheint, zurück zu den Problemen der Bewußtseinsphilosophie. Wir haben ihm auf seinem Gang zu folgen.

1.

Nach Abschluß der Dissertation und Promotion in Jena (zu der seine persönliche Anwesenheit nicht erforderlich war) plant Marx zunächst die Habilitation in Bonn. Sie wird durch den hegelfeindlichen Umschwung im Berliner Ministerium und durch den Konflikt seines Freundes B. Bauer mit Universität und Ministerium vereitelt. Von 1842 bis 1843 ist er Mitarbeiter und Redakteur der Rheinischen Zeitung. Im März 1843 muß er die Redaktion unter dem Druck der Zensur niederlegen.

Die Redaktionstätigkeit bringt ihn mit praktischen Problemen in Berührung; von seinen Beiträgen sind am wichtigsten einige sozialpolitische Analysen der Lage der ärmsten Bevölkerungsschichten im Rheinlande. Sie machen ihn mit der ökonomischen und politischen Lage gründlich vertraut, erregen großes Aufsehen und bedeuten zu jener Zeit ein völliges Novum. Für die Entwicklung seiner philosophischen Anschauungen sind diese Arbeiten nur mittelbar wichtig. Unmittelbarer wichtig wird die Bekanntschaft mit Heß[1]), dem ersten deutschen Kommunisten, Mitarbeiter der «Rheinischen Zeitung»

[1]) Heß gibt in einem Brief an Auerbach vom 2. Sept. 1841 eine begeisterte Schilderung von Marx' persönlicher Wirkung. (GA I b 260)

und Vertreter einer aktivistischen Philosophie, und mit Feuerbachs Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie, die gleichzeitig mit Marx' Austritt aus der Redaktion in Ruges Anekdota erscheinen, zusammen mit Beiträgen auch von Marx. Marx schreibt darüber sofort an Ruge:

> «Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkte nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann. Doch wird's wohl gehen wie im 16. Jahrhundert, wo den Naturenthusiasten eine andere Reihe von Staatsenthusiasten entsprach.» (Brief vom 13. März 1843, I b 308).

Der Einfluß der «Vorläufigen Thesen» auf Marx ist offenbar größer als der des 1841 erschienenen «Wesen des Christentums». Auch dies wird mit vorbehaltsloser Zustimmung zitiert (s. z. B. Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie I 607 f.). Im Mittelpunkt seiner eigenen Interessen steht jedoch der soziologische Ideologiebegriff, und hierzu bringen ihm auch Feuerbachs Thesen nur insofern einen Beitrag, als sie die Tendenz zum Konkreten, Realen vertreten. Marx' historisch-soziologische Fragen beantworten sie nicht, und ebensowenig befriedigen sie sein Bestreben, die Philosophie in die menschliche Praxis einzubeziehen und damit zur Wirklichkeit zu bringen.

Von März bis August 1843 beschäftigt ihn die Kritik der Hegelschen Staatslehre.

Ist der Staat die Verwirklichung der konkreten Freiheit, so muß in ihm Identität des Systems der Sonderinteressen mit dem System des allgemeinen Interesses bestehen. Diesen Gedanken führt Hegels Staatsphilosophie durch, und Marx folgt ihr nun in Kommentarform, um in immanenter Kritik der Hegelschen Ausführungen die Fehlerquellen in der Hegelschen Methode aufzudecken. Wir fassen die grundsätzlichen Einwände zusammen.

2.

Hegel geht einerseits empirisch vor. Er beschreibt die konstitutionelle Monarchie, wie sie ist. Anderseits geht er in der Beschreibung konstruktiv vor, er konstruiert den empirischen Staat als Erscheinung des objektiven Geistes. Wie gelangt er zur Kongruenz des empirischen und des spekulativen Systems und damit zum Beweis der Wirklichkeit des Vernünftigen und der Vernunft des Wirklichen? Marx' erste Antwort lautet: Er analysiert die ideellen Voraussetzungen des konstitutionellen Systems — etwa die ideale Funktion der Stände

oder des Monarchen — und deutet sie dann in die Wirklichkeit hinein.

> «... Aber Hegel hat diese Voraussetzungen damit nicht bewiesen, daß er sie in ihrer Grundvorstellung analysiert. In dieser Verwechslung liegt die ganze Unkritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.» (I 443) [1]

Ein Beispiel:

> Hegel: «Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende Gegliederung des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der keine der Bestimmungen, die nur in dem in sich geformten Ganzen vorhanden sind, — Souveränität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei, mehr zukommt.»
> Marx: «Dies Ganze eine Tautologie. Wenn ein Volk einen Monarchen und eine mit ihm notwendig und unmittelbar zusammenhängende Gliederung hat, d. h. wenn es als Monarchie gegliedert ist, so ist es allerdings, aus dieser Gliederung herausgenommen, eine formlose Masse und bloß allgemeine Vorstellung.» (I 433)

Wie aber bringt Hegel die Uebereinstimmung auch nur des gedanklichen Schemas des konstitutionellen Staates mit seiner überall brüchigen Wirklichkeit zustande?

Hegel leitet etwa den Monarchen als wirkliche Person aus der Subjektivität und Persönlichkeit des Staates als ihre «für sich wirkliche ausgesonderte Gestaltung» (I 426) ab. In Wahrheit ist die Subjektivität ein Prädikat des Subjekts, die Persönlichkeit eines der Person. Im Gang des empirischen Vorgehens hat Hegel sie von ihren Subjekten abgelöst, um im Gang des spekulativen Verfahrens frei mit ihnen schalten und sie nach Bedarf der Spekulation einem Träger zuteilen zu können. Diese Methode der «Subsumtion» bleibt auch später für Marx ein Gegenstand des Spottes; so etwa, wenn die Oekonomen durch Subsumtion der Wirklichkeit unter die Kategorien Produktion und Konsumtion eine harmonistische Theorie antagonistischer Verhältnisse konstruieren. Ihren methodologischen Ausdruck findet diese Kritik in der oft wiederholten Betonung der «Logik der Sache» gegenüber der «Sache der Logik».[2])

Anstatt den Staat als die ausgebildete Form des gesellschaftlichen Lebens der Subjekte zu entwickeln, wie es seine Absicht war, entwickelt also Hegel einen Staat, der die gesellschaftlichen Funktionen der Gesamtheit von den Individuen trennt und sie ihnen in der

---

[1]) Statt Beweis Analyse der geläufigen Vorstellungen: I 443; III 228; 230/1; 257; 371; später: anders Interpretieren, Bekämpfen der Kategorien: V 9; 126/7; 164; 334; 466; Kr. 235.

[2]) I 215; 418; 420; 458; 466; 476; 477; 510.

Gestalt individueller Willkür gegenüberstellt. Daß Persönlichkeit und Subjektivität des Staates von der Persönlichkeit der Menschen getrennt sind, heißt, daß Hegel das Individuum nur äußerlich in den Staat einordnet, daß es aber in Wirklichkeit isoliert, vereinzelt, abstrakt bleibt, so wie der Staat nur zu einer zufälligen abstrakt-individuellen Persönlichkeit gelangte.

Gegen Hegels Staat gilt also, was Hegel selbst für die «moralische Person» (Gesellschaft, Gemeinde, Familie etc.) ausführt: sie «hat die Persönlichkeit nur als Moment abstrakt in ihr» (I 445).

> «In Wahrheit hat die abstrakte Person erst in der moralischen Person, Gesellschaft, Familie etc. ihre Persönlichkeit zu einer wahren Existenz gebracht. Aber Hegel faßt Gesellschaft, Familie etc., überhaupt die moralische Person, nicht als die Verwirklichung der wirklichen empirischen Person, sondern als wirkliche Person, die aber das Moment der Persönlichkeit erst abstrakt in ihr hat. Daher kommt bei ihm auch nicht die wirkliche Person zum Staat, sondern der Staat wird erst zur wirklichen Person kommen. Statt daß daher der Staat als die höchste Wirklichkeit der Person, als die höchste soziale Wirklichkeit des Menschen, wird ein einzelner empirischer Mensch, wird die empirische Person als die höchste Wirklichkeit des Staates hervorgebracht. Diese Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive (die daher rührt, daß Hegel die Lebensgeschichte der abstrakten Substanz, der Idee, schreiben will, daß also die menschliche Tätigkeit als Tätigkeit und Resultat eines anderen erscheinen muß, daß Hegel das Wesen des Menschen für sich, als eine imaginäre Einzelheit, statt in seiner wirklichen, menschlichen Existenz wirken lassen will) hat notwendig das Resultat, daß unkritischerweise eine empirische Existenz als die wirkliche Wahrheit der Idee genommen wird; denn es handelt sich nicht darum, die empirische Existenz zu ihrer Wahrheit, sondern die Wahrheit zu einer empirischen Existenz zu bringen, und da wird denn die zunächstliegende als ein reales Moment der Idee entwickelt. (Ueber dieses notwendige Umschlagen von Empirie in Spekulation und von Spekulation in Empirie später mehr.)» (I 446)
>
> «Wenn aber der Fürst die abstrakte Person ist, die den Staat in sich hat, so heißt das überhaupt nichts, als daß das Wesen des Staates die abstrakte, die Privatperson ist. Bloß in seiner Blüte spricht er sein Geheimnis aus. Der Fürst ist die einzige Privatperson, in der sich das Verhältnis der Privatperson überhaupt zum Staat verwirklicht.» (I 447)

Indem sie diese historische Wahrheit ausspricht, schildert die Hegelsche Staatsphilosophie die Wirklichkeit der konkreten Unfreiheit.

> «Ist nun das das Wahre, daß im Staat, nach Hegel, dem höchsten Dasein der Freiheit, dem Dasein der selbstbewußten Vernunft, nicht das Gesetz, das Dasein der Freiheit, sondern die blinde Naturnotwendigkeit herrscht? Und wenn nun das Gesetz der Sache als widersprechend der gesetzlichen Definition erkannt wird, warum nicht das Gesetz der Sache, der Vernunft auch als das Staatsgesetz anerkennen, wie nun den Dualismus mit Bewußtsein festhalten? (I 446)
>
> «Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert,

wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das Wesen des Staats ausgibt. Daß das Vernünftige wirklich ist, bewegt sich eben im Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist.» (I 476)

Marx wendet sich also nicht gegen Hegels Staatsidee. Er kritisiert nur Hegels Versuch, die nur gedankliche Konstruktion der idealen Gemeinschaft in die wirkliche Gemeinschaft hineinzudeuten, erkennt aber wiederum an, daß Hegel, indem er diese Konstruktion vornimmt, doch etwas dem wirklichen Staat Wesentliches erfaßt: eben die formelle, wenn auch nicht inhaltliche Beziehung der staatlichen Funktionen auf das Gemeinwohl.

«In den modernen Staaten, wie in Hegels Rechtsphilosophie, ist die bewußte, die wahre Wirklichkeit der allgemeinen Angelegenheiten nur formell, oder nur das Formelle ist wirklich allgemeine Angelegenheit.» (I 477)

3.

Damit aber ergibt sich auch ein tieferer Sinn des Gedankens, der oben nur gegen Hegels individuelles Bewußtsein geltend gemacht wurde: der Kritik an der Verabsolutierung des Bewußtseins.

Indem Hegel das — wie wir sahen inadaequate — Bewußtsein des Bürgers vom Staate analysierte, hatte er nicht nur sein subjektives Staatsbewußtsein verabsolutiert. Im Gegenteil, seine Theorie konnte den Anspruch erheben, das Staatsbewußtsein des ganzen Volkes, das in seiner realen Aktivität selbst ein konstitutives Moment des Staates bildet, wiederzugeben. In dieser Bedeutung nun, als «objektiver Geist», ist auch bei Hegel das Bewußtsein selbst in seinen inadaequaten Formen unmittelbar aktivitätsbezogen. (Vgl. hier Marx' erstaunliche Bemerkungen über die «Existenz» des Papiergeldes I 81). Seine Inadaequanz hat also nicht nur erkenntnismäßige Bedeutung. Wenn Hegel die Weltgeschichte als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit faßt, so ist nicht von anschauendem, sondern von gestaltendem Bewußtsein die Rede (Gesch.-Phil. 53; 107). Das denkende Bewußtsein ist hier also eingeordnet nicht nur in die Pyramide des Geistes, sondern auch in die Gesamtheit der Lebensäußerungen des Individuums, und dabei kommt den neben ihm stehenden inadaequaten Bewußtseinsformen eine selbständige Bedeutung zu. Was im Gebiete des Bewußtseins sinnliches Erkennen ist, wird im historischen Bereiche zu realer Unfreiheit, was rationale Erkenntnis, wird Freiheit. Nur weil Hegel in der Staatslehre alles Bewußtsein im Selbstbewußtsein des Monarchen und damit alle Unfreiheit in Freiheit aufgehen läßt, sieht er seinen Staat am Ziel der Entwicklung. Was Marx gegen

die Staatslehre ausführt, sind also Gedanken, die Hegels Geschichtsphilosophie für die früheren Epochen der Geschichte nicht fremd sind.

4.

Um aber die Tragweite dieser Gedanken zu erfassen, muß eine neue Seite des Bewußtseins berücksichtigt werden. Nicht nur ist das individuelle Selbstbewußtsein zu verstehen in seinem Zusammenhang mit der sinnlichen Erkenntnis, als höchste Lebensäußerung, als reales Moment des Entwicklungsprozesses. Es ist bereits in seiner inneren Struktur auf die Gemeinschaft bezogen und kann daher nur von ihr aus ganz verstanden werden.

Was das bedeutet, zeigt am besten das Beispiel, das Marx — im Anschluß an Hegel — immer wieder zur Verdeutlichung dieses Gedankens heranzieht: das Verhältnis Mensch—Tier.[1]) Das Tier «fällt unmittelbar mit seiner Bestimmtheit zusammen» (I 499), es bezieht sich zwar aktiv auf die Umwelt, aber es geht in der jeweiligen einzelnen Beziehung auf. So der Mensch im sinnlichen Erkennen. Zum Menschen wird der Mensch erst indem er denkt, d. h. indem er das einzelne als Besonderung eines Allgemeinen erkennt. Im Selbstbewußtsein wird er sich selbst erst zum Menschen, indem er sich durch andere Menschen auf sich selbst bezieht, sich mit ihnen vergleicht. So erkennt er das Selbstbewußtsein als das allen Menschen gemeine, das wirklich Allgemeine des Menschen, als seine Lebensfunktion die Gestaltung der Gemeinschaft. Die Wirklichkeit der Freiheit als der vollen Ausbildung der menschlichen Totalität und als Uebereinstimmung des Systems der Sonderinteressen mit dem System des allgemeinen Interesses wäre erst dann erreicht, wenn der Staat die Tätigkeitsform wäre, in der die Menschen ihr allgemeines Interesse wahrnehmen und bewußt gestalten, während die besonderen Interessen der einzelnen ihren Ausdruck in bürgerlicher Gesellschaft, Familie und den anderen untergeordneten Strukturen fänden.

Das wäre der Staat, den Hegel in seinem Staatsrecht darzustellen sucht.

Das Bewußtsein ist jedoch nicht nur in dem Sinne auf die Gemeinschaft bezogen, daß es sie zu gestalten hätte, es ist zugleich ihr Produkt. Das menschliche Selbstbewußtsein kann erst entstehen, wenn sich Menschen real aufeinander beziehen, sich in gemeinsamer Tätigkeit vergleichen (im Sinne eines realen Prozesses) und damit in Geschichte und Gesellschaft das Allgemeine schaffen, das sie ver-

[1]) vgl. Br. II 326; I 499; 526; 540; 561; III 77/8; 86; 88; 89; 112; V 10; 20; 61.

bindet. Die Realität ihres Menschseins und ihr Selbstbewußtsein als Menschen bedingen sich gegenseitig.[1]) Wenn nun erst in der vollen Ausbildung und Entfaltung aller Seiten des menschlichen Wesens die menschliche Freiheit verwirklicht ist, so bedarf es nicht nur des rein gedanklichen Bewußtseins: gestaltende Vernunft muß den Staat erfüllen, damit er die Freiheit realisiere.

Deshalb also darf im Staat nicht ein isoliertes Moment, das das Allgemeine des menschlichen Wesens repräsentierte, in Gegensatz zu den besonderen Seiten der einzelnen stehen, wie es Hegel konstruiert. Vielmehr muß die staatliche Organisation Ausdruck des bewußten Wollens aller einzelnen, insofern als sie Menschen sind, sie muß wirklich allgemeine Angelegenheit sein.

> «Würden z. B. bei der Entwicklung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat etc. diese sozialen Existenzialweisen des Menschen als Verwirklichung, Versubjektivierung seines Wesens betrachtet, so erscheinen Familie etc. als einem Subjekt inhärente Qualitäten. Der Mensch bleibt immer das Wesen aller dieser Wesen, aber diese Wesen erscheinen auch als seine wirkliche Allgemeinheit, daher auch als das Gemeinwesen. Sind dagegen Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat etc. Bestimmungen der Idee, der Substanz als Subjekt, so müssen sie eine empirische Wirklichkeit erhalten und die Menschenmasse, in der sich die Idee der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt. ist Bürger, die andere Staatsbürger. Da es eigentlich nur um eine Allegorie, nur darum zu tun ist, irgendeiner empirischen Existenz die Bedeutung der verwirklichten Idee beizulegen, so versteht es sich, daß diese Gefäße ihre Bestimmung erfüllt haben, sobald sie zu einer bestimmten Inkorporation eines Lebensmomentes der Idee geworden sind. Das Allgemeine erscheint daher überall als ein Bestimmtes, Besonderes, wie das Einzelne nirgends zu seiner wahren Allgemeinheit kommt.» (I 447)
>
> «Hegel hatte das Wesen des ständischen Elements darin gelegt, daß hierin die «empirische Allgemeinheit» zum Subjekt des an und für sich seienden Allgemeinen wird. Heißt das nun was anderes, als daß die Angelegenheiten des Staats «Angelegenheiten Aller sind, bei denen sie mit ihrem Wissen und Willen zu sein das Recht haben», und sollen nicht eben die Stände dies ihr verwirklichtes Recht sein! Und ist es nun wunderbar, daß die Allen nun auch die «Wirklichkeit» dieses ihres Rechts wollen!»
>
> «Daß Alle einzeln an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staates Anteil haben sollen.»
>
> In einem wirklich vernünftigen Staat könnte man antworten: «Es sollen nicht Alle einzeln an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staates Anteil haben», denn die «Einzelnen» haben als «Alle», d. h. innerhalb der Sozietät und als Glieder der Sozietät, Anteil an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Anlegenheiten. Nicht Alle einzeln, sondern die Einzelnen als Alle.» (I 539)

Schließlich sei noch eine zusammenfassende Formulierung Hegels und Marx' Stellungnahme dazu angeführt.

---

[1]) s. K. I 57/58 Anm. 17.

«Seine (des Staatsmitgliedes) allgemeine Bestimmung überhaupt enthält das gedoppelte Moment, Privatperson und als denkendes ebensosehr Bewußtsein und Wollen des Allgemeinen zu sein; dieses Bewußtsein und Wollen aber ist nur dann nicht leer, sondern erfüllt und wirklich lebendig, wenn es mit der Besonderheit — und diese ist der besondere Stand und Bestimmung — erfüllt ist; oder das Individuum ist Gattung, hat aber seine immanente allgemeine Wirklichkeit als nächste Gattung.»»

«Alles das, was Hegel sagt, ist richtig (!), mit der Beschränkung: 1. daß er besonderen Stand und Bestimmung als identisch setzt, 2. daß diese Bestimmung, die Art, die nächste Gattung auch wirklich, nicht nur an sich, sondern für sich, als Art der allgemeinen Gattung, als ihre Besonderung gesetzt sein müßte. Hegel aber begnügt sich im Staate, den er als das selbstbewußte Dasein des sittlichen Geistes demonstriert, daß dieser sittliche Geist nur an sich, der allgemeinen Idee nach, das Bestimmende ist. Zum wirklich Bestimmenden läßt er die Sozietät nicht kommen, weil dazu ein wirkliches Subjekt nötig ist und er nur ein abstraktes, eine Imagination hat.» (I 545)

5.

Die ideale Verwirklichung des Staatsgedankens ist die Demokratie!

«Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung, als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos. ... Die Demokratie ist «Inhalt und Form». Die Monarchie soll nur Form sein, aber sie verfälscht den Inhalt.

... In der Demokratie erscheint die Verfassung selbst nur als eine Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volkes... Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eigenes Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt der Menschen.» (I 434)

«In der Demokratie ist der Staat als Besonderes nur Besonderes, als Allgemeines das wirklich Allgemeine, d. h. keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem anderen Inhalt. Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe. Dies ist insofern richtig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt.» (I 435)

Der staatliche Wille als Gemeinwille, wie er Marx vorschwebt, konstituiert sich offenbar in grundsätzlich anderer Weise, als es bei Rousseau geschah. Die volonté générale, die Marx meint, ist auch schon bei Rousseau von der volonté de tous ausdrücklich unterschieden. Aber sie steht bei Marx in keiner Beziehung zum Majoritätsprinzip. Die historische Entwicklung führt zwar von Rousseaus Konzeption eines «allgemeinen Willens» zu der romantischen Konzeption des «Volksgeistes», an deren Hegelsche Fassung als «objektiver Geist» Marx hier anknüpft. Erhalten hat sich aber nur das Problem der staatlichen Willensbildung als solches. Seine sozialphilo-

sophische Fassung, bei Rousseau erst angedeutet, gehört zu der Erbschaft, die Marx von der Romantik überkommt, und seine eigene Tendenz berührt sich nur insofern mit der Rousseaus, als Marx nicht der irrationalistischen Haltung eines Teils der deutschen Romantik, sondern ihrer rationalistischen Richtung nahesteht.

Sein Streben zum Konkreten, Wirklichen, läßt ihn von dieser rationalistischen Grundanschauung aus andrerseits in der unmittelbar empirisch-realen Auffassung des Staates sowohl über Hegel wie über Rousseau hinausgehen. Dabei zeigt sich ebenso klar Marx' Opposition gegen die Auflösung sozialer Bewußtseinsphänomene in isolierbare individuelle Komponenten, die nicht von vornherein sozial bestimmt wären, wie sein Bestreben, die gesellschaftlichen Ganzheiten der Hegelschen Staatslehre als wirkliche soziologische Gegebenheiten zu verstehen. Hegel findet die Einheit des allgemeinen und des besonderen Interesses, die er ja nicht den ganzen Staat durchdringen, sondern sich in einer besonderen Existenz verwirklichen läßt, in der Beamtenschaft. Im Gegensatz dazu ist ihm das «öffentliche Bewußtsein» nur «empirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen» (I 472). Marx entgegnet:

> «Dies ist das Rätsel des Mystizismus. Dieselbe phantastische Abstraktion, die das Staatsbewußtsein in der unangemessenen Form der Bureaukratie, einer Hierarchie des Wissens, wiederfindet und diese unangemessene Existenz unkritisch für die wirkliche Existenz hinnimmt als vollgültig, dieselbe mystische Abstraktion gesteht ebenso unbefangen, daß der wirkliche empirische Staatsgeist, das öffentliche Bewußtsein, ein bloßes Potpourri von «Gedanken und Ansichten der Vielen» sei. Wie sie der Bureaukratie ein fremdes Wesen unterschiebt, so läßt sie dem wahren Wesen die unangemessene Form der Erscheinung, Hegel idealisiert die Bureaukratie und empirisiert das öffentliche Bewußtsein. Hegel kann das wirkliche öffentliche Bewußtsein sehr à part behandeln, eben weil er das à part Bewußtsein als das öffentliche behandelt hat.» (I 473)

Es ist in der Marxliteratur üblich, bestimmte Theorien von Marx genau zu datieren. Von einem gewissen Zeitpunkt ab habe Marx den historischen Materialismus vertreten, sei er Feuerbachanhänger oder sei es nicht mehr. So soll er in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie noch Demokrat und noch nicht Kommunist sein. Derartige Datierungen sind möglich für einige Einzelheiten der ökonomischen Theorie (z. B. für die Theorie der absoluten Rente). Für Marx' philosophische Ueberzeugungen und für die Grundgedanken der ökonomischen Theorie sind sie falsch. Bei ihnen handelt es sich gar nicht um ein Verwerfen der alten Auffassungen zugunsten richtiger neuer, sondern um ein Präzisieren und Ausarbeiten, was dann freilich den vorher etwas vagen und nur allgemeinen Sätzen einen

ganz anderen Charakter geben mag. So ist es insbesondere bei der politischen Theorie. Marx hat seine Auffassung vom politischen Staate als einer Verselbständigung der allgemeinen Funktionen der Gesellschaft in inadaequater vereinzelter Gestalt, in Zuordnung nur zu bestimmten Individuen, nie aufgegeben. Aber er hat sie präzisiert, ihre unbestimmte Scheidung von Bürgern und Staatsbürgern in die bestimmte von Proletariat und Bourgeoisie verwandelt, den Gegensatz des vereinzelt-Allgemeinen zum wirklich-Allgemeinen als Klassenkampf bestimmt. Er ist nie aus einem Demokraten ein Kommunist geworden, sondern er hat den Kommunismus als die echte Form der Demokratie gefunden — die Form nämlich, die wirklich die gesellschaftlichen Funktionen gesellschaftlich und bewußt regelt, in der also jeder einzelne nicht nur formell, sondern wirklich Anteil am Allgemeinen hat. Der in die Augen springende praktische Unterschied beider politischer Haltungen darf über die Kontinuität der Entwicklung, die zu ihrem Wechsel führt, nicht täuschen. Wie wäre es sonst möglich, daß Marx zu einer Zeit, als ihm der Gedanke an die Diktatur des Proletariates noch völlig fernliegt, bereits vom Verschwinden des politischen Staates spricht? Gerade im Zusammenhang des hier besprochenen Manuskriptes zeigt sich, was damit gemeint ist: das Verschwinden des Staates als einer verselbständigten und nicht in Wahrheit, sondern nur formell das allgemeine Interesse vertretenden Organisation.

D. Elemente der Dialektik in der Kritik der Hegelschen Staatslehre

1.

Die «dem wahren Wesen unangemessene Form der Erscheinung» (s. das Zitat auf S. 25) — ist Marx hier nicht wieder zu dem Gegensatz des Wirklichen und des Sollenden gelangt, dessen Ablehnung ihn von Kant zu Hegel geführt hatte? Nein. Er hat bei Hegel selbst die monistische Deutung des Verhältnisses gefunden, die er Hegel nun entgegenhält. Gesollt ist das Ganze, die Einheit, gesehen vom Teilhaften her. Dies gilt auch im historischen Prozeß.[1]) Das Gesollte ist im Sein schon angelegt als das Wesen in der Erscheinung, es gestaltet sich in der Bewegung des Seienden, und das subjektive Sollen ist nur ein Moment dieses Prozesses (s. a. I 174, 11/14). Die Ganzheit die der Mensch erreichen soll, ist die Freiheit in der Gesellschaft. Sie ist kein moralisches Postulat; wenn sie dem einzelnen als solches bewußt wird, so ist dies nur die Form, in der er sich auf einer vorläufigen Stufe der Erkenntnis seiner

[1] Vgl. I 574; V 62; VI 294/5; 306.

menschlichen Totalität als noch nicht erfüllt bewußt wird — ein Bewußtsein, das ihn nur scheinbar auf eine außer ihm liegende moralische Ordnung ausrichtet. Dies moralische Bewußtsein ist selbst noch teilhaft gerade insofern, als es nur Bewußtsein und damit abgetrennt von dem Sein bleibt, auf das es sich anschauend als auf etwas Fremdes und eigenen Gesetzen Unterliegendes bezieht.[1])

Die daraus folgende moralisch-postulatorische Haltung impliziert bereits ein nicht lebendig-sittliches, sondern abstrakt-gedankliches Verhalten. Nicht an dem Faktum dieses moralischen Bewußtseins übt Marx Kritik. Auch hat er sich so wenig wie irgend ein anderer Sozialist je gescheut, gegen die gesellschaftliche Unsittlichkeit an die gesellschaftliche Moral zu appellieren. Aber aus einer bestimmten autonomen moralischen Ordnung den Sinn der von ihm erstrebten gesellschaftlichen Ordnung herzuleiten oder gar von moralischem Pathos deren Realisierung zu erwarten, das mußte ihm bereits von Hegels Tradition und von dem bei Hegel entwickelten Verhältnis des Moralischen zum Sittlichen her unmöglich sein. Insbesondere bedurfte es nicht des historischen Materialismus, um ihn zur Ablehnung moralisierender Geschichtsphilosophie zu bestimmen.

Hegels Auffassung ermöglicht ihm die Ablehnung des Bestehenden und zugleich seine Anerkennung als Grundlage des Zukünftigen und damit die Ueberwindung des Gegensatzes von Wirklichem und Sollendem. Im Nachweis der teilhaften Verwirklichung des Staatsgedankens liegt die Forderung seiner vollen Verwirklichung; dieser Nachweis ist zugleich die einzige Form, die es gestattet, aus der Gegenwart selbst die Zukunft zu entwickeln, denn nur aus der Analyse der Gegenwart ergibt sich die Richtung ihrer Umgestaltung. So führt — auch dies ein Gedanke der Hegelschen Geschichtsphilosophie — das Selbstbewußtsein der Gegenwart zugleich über sie hinaus; das Bewußtsein erfaßt in der vollen Erkenntnis der Unvollkommenheit des Heute die Richtung auf die zu erstrebende Vollkommenheit des Morgen, die Zukunft ist in ihm selbst angelegt.[2])

Die Einheit des Wirklichen und des Sollenden hat also für Marx nicht an Bedeutung verloren. Indem Hegel das soziale Wesen des Menschen von den wirklichen Menschen ablöste, um es einer besonderen Verwirklichung zuzuführen, hat er gerade diese Einheit zerrissen. Er hat die bewußte, also höhere und gesollte Form des sozialen Wesens einzelnen, dem Monarchen, der Bureaukratie zugeteilt und

[1]) Hegel, Phän. 453; Marx I 446; V 9; 596; Bgkr. 70.
[2]) Vgl. I 64; 557; 575; II 225; III 116/7; 294; V 269; 357/8; 596. K I Nachw. z. 2. Aufl., 18; 529.

damit Ansich und Fürsich, Substanz und Subjekt getrennt (I 475). Diese Trennung, wo sie real besteht, soll aber überwunden werden.

Die Aufgabe der Menschen, die im gegenwärtigen Staate die verschiedenen Seiten ihres menschlichen Wesens getrennt und gegeneinander gekehrt finden, ist es, sie in sich zurückzunehmen und damit die Trennung zu überwinden. Die ideologische Entfremdung des religiösen Bewußtseins ist durch Feuerbachs Kritik des Christentums theoretisch überwunden; der Mensch hat den Gott, in dem er seiner eigenen Unvollkommenheit das Gegenbild der Vollkommenheit entgegenhielt, als die unverwirklichte Tendenz seines eigenen Wesens erkannt und damit gedanklich in sich zurückgenommen. Für die Entfremdung des real-gesellschaftlichen Wesens des Menschen, für den Staat, stellt Marx neu die Aufgabe der Ueberwindung. Sie wird das Leitmotiv seiner theoretischen wie seiner praktischen Arbeit.

2.

Wirkliches und Sollendes, Notwendigkeit und Freiheit, Bewußtsein und lebendig-aktive Persönlichkeit, Theorie und Praxis, Einzelner und Gemeinschaft, sinnliche und rationale Erkenntnis — alle diese Begriffspaare haben in der Art ihrer Fassung und in deren Verhältnis zur traditionalen Begriffsbildung eines gemein: Die nebeneinander stehenden Glieder werden nicht nur unter einem gemeinsamen Prädikat zusammengefaßt, sondern als derart verbunden betrachtet, daß jedes von ihnen des anderen als Komplementes bedarf, innerlich auf es bezogen ist und nur sekundär von ihm losgelöst werden kann.

Diese «Einheit der Gegensätze» ist für Marx — entsprechend seiner allgemeinen Einstellung zu Hegels Logik in den 40er Jahren — zunächst weniger ein logisches Problem als ein bewährter und in den verschiedensten Einzelfällen stets neu erprobter Gesichtspunkt der Kritik an den überkommenen Dualismen. Es erweist sich ihm immer wieder, daß einseitige Prinzipien, wenn mit ihrer Durchführung Ernst gemacht wird, in ihren Konsequenzen das Gegenteil des Beabsichtigten ergeben, und daß von scheinbar koordinierten Gegensätzen der eine in Wahrheit den anderen impliziert. Ein typisches Beispiel der ersten Gruppe ist das Verhältnis des Materialismus zum Spiritualismus (manchmal — in der gleichen Bedeutung — Idealismus genannt). Ist alles Materie, so wird diese Aussage ebenso sinnlos, als wenn alles Geist ist. In beiden Fällen ist der eine Begriff in der Entgegensetzung zum anderen gewonnen, damit aber so wesentlich auf ihn bezogen, daß er außerhalb der Entgegensetzung — also in der Verabsolutierung — sinnlos wird, innerhalb der

Entgegensetzung aber zugleich seinen Gegensatz setzt. Diese Beurteilung desjenigen Materialismus («abstrakten» Materialismus) oder Idealismus, der von der konkreten Wirklichkeit aussagt, sie sei Materie im Gegensatz zu Geist oder Geist im Gegensatz zu Materie, als sinnlos hat Marx nie geändert. Sein späteres Bekenntnis zum Materialismus hat einen ganz anderen Sinn.

Ein ähnliches Begriffspaar, das Marx noch nicht in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, aber schon in den Manuskripten der Pariser Zeit beschäftigt, ist Humanismus — Naturalismus, und so ließe sich noch eine Reihe von Entgegensetzungen anführen. Marx weist in allen derartigen Fällen darauf hin, wie die unter abstraktiven Gesichtspunkten konzipierten gegensätzlichen Systeme in einer ganzheitlichen Betrachtung zur Deckung gelangen.[1]) Jedoch sind diese Dualismen weniger wichtig als die der zweiten Gruppe, der die anfangs erwähnten. Freiheit — Notwendigkeit, Einzelner — Gemeinschaft, angehören. Handelt es sich bei der ersten Gruppe um das Verhältnis theoretischer Auffassungen zueinander, ja im Grunde nur um die Kritik eines falschen begrifflichen Abstraktionsverfahrens, so berühren die Probleme der zweiten Gruppe das Zentrum der Hegelschen Dialektik, die Dialektik als Ontologie. Es handelt sich um Gegensätze, die sich nicht als scheinbar erweisen, sondern der Wirklichkeit angehören, sie sogar konstituieren. Hegel differenziert zwischen ihnen nicht generell; er läßt Allgemeinheit und Einzelheit ebenso in den verschiedenen Formen der Vermittlung auseinandertreten und ineinander übergehen, wie Geist und Materie, fürstliche Gewalt und bürgerliche Gesellschaft. Marx entgegnet (wir ergänzen zu der zitierten abstrakten Fassung den konkreten Fall):

> Wären die individuelle und die gesellschaftliche Seite innerhalb des einheitlichen menschlichen Wesens nicht verwechselt worden, teils mit der verselbständigten Abstraktion von diesem Wesen (dem seiner gesellschaftlichen Seite beraubten Einzelnen einerseits, dem unmittelbar zum Gesellschaftswesen hypostasierten Monarchen anderseits), teils mit dem

> «Wäre die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens nicht verwechselt worden teils mit der verselbständigten Abstraktion (versteht sich, nicht von einem anderen, sondern eigentlich von sich selbst), teils mit dem wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen, so wäre ein dreifacher Irrtum verhindert worden: 1. daß, weil nur das Extrem wahr sei, jede Abstraktion und Einseitigkeit sich für wahr hält, wodurch ein Prinzip statt als Totalität in sich

[1]) Materialismus und Spiritualismus als abstrakt schon: I b 218; I 446; 457; 507; 526; 539; 545; 590; und noch Kr. 198; 200; 236; 237; 242.
Zur Deckung kommen einseitige Systeme: I 507; III 114; 116; 121; 125; 160; 266; V 34; 122.

wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen, (Mensch—Tier) . . .

selbst nur als Abstraktion von einem anderen erscheint; 2. daß die Entschiedenheit wirklicher Gegensätze, ihre Bildung zu Extremen, die nichts anderes ist als sowohl ihre Selbsterkenntnis wie ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes, als etwas möglicherweise zu Verhinderndes oder Schädliches gedacht wird; 3. daß man ihre Vermittlung versucht.

Denn so sehr beide Extreme in ihrer Existenz als wirklich auftreten und als Extreme, so liegt es doch nur in dem Wesen des einen, Extrem zu sein, . . . die Philosophie begreift die Religion in ihrer illusorischen Wirklichkeit. Sie ist also für die Philosophie — sofern sie eine Wirklichkeit sein will — in sich selbst aufgelöst. Es gibt keinen wirklichen Dualismus des Wesens.» (I 507/8)

Allgemeinheit und Einzelnheit sind keine wirklichen Gegensätze, sie sind Seiten eines einheitlichen Wesens, dürfen also nicht zu getrennter empirischer Existenz gebracht werden. Wo diese Trennung vorliegt, handelt es sich um verselbständigte Abstraktionen, die nicht begrifflich miteinander zu vermitteln sind, sondern ihr Wesen erst in ihrer wirklichen, in der Bewegung der das Wesen konstituierenden Gegensätze, im Widerspruch erzeugten Einheit erweisen.

«Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee faßt.» (I 510)

Daß das Thema auch dieser implicite an Hegels Logik geübten Kritik stets die Gesellschaftslehre bleibt, zeigt die in unmittelbarem Zusammenhang mit der soeben zitierten Kritik der Gegensatzlehre niedergeschriebene Bemerkung: «Das Weitere hierüber gehört in die Kritik der Hegelschen Logik.»

So wie die Kritik der begrifflich-abstraktiven, so bestätigt auch die Analyse der realen Gegensätze immer erneut Marx' monistisches Weltbild. Marx' Monismus[1]) unterscheidet sich von dem Hegels nur darin, daß Marx die realen Antagonismen wirklich als *Erscheinung* des *Wesens*, nicht als Schein zu verstehen bemüht ist.

[1]) Marx' Monismus: I b 215; I 423; 475; 501; 534; 574; III 255; 257; V 28; 30; 134; 140; 177; 134/5; 396/7; 410; Bgkr. 70; Kr. 4; 247.

3.

Die Selbstverständigung über Hegels Sozialphilosophie, die Marx in der Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie gesucht hatte, hat er nun erreicht. Was ergibt sie für die neu zu schaffende positive Theorie der Gesellschaft?

Das Verhältnis von Konstruktion und Empirie ist umzukehren. Nicht hat die Empirie Beispiele für spekulativ gewonnene Zusammenhänge zu liefern, vielmehr hat die Theorie das Leben der Sache selbst, die konkrete Fülle des Empirischen aus diesem heraus zu entwickeln. Das war der Gesichtspunkt, unter dem Marx zu Hegel kam. Er führt ihn nun über Hegel hinaus.

Die Methode, zur Logik der Sache vorzudringen, ist die Kritik. Indem sie die empirische Wirklichkeit in ihrer Unvollkommenheit darstellt, erfaßt sie zugleich — in einer freilich negativen Weise — die Ganzheit, auf die hin das bisher Teilhafte aus seiner Unvollkommenheit heraus tendiert. Sie mag dabei an das empirische Bewußtsein oder an das empirische Sein anknüpfen. Im ersten Fall wird sie die unbewußten Voraussetzungen des Bewußtseins zu analysieren haben, denn in ihnen stecken die erkenntnismäßig unbewältigten Probleme. Im zweiten Fall hat sie die an der Oberfläche liegenden Erscheinungen auf die ihnen zugrunde liegenden wesentlichen Verhältnisse zurückzuführen und damit in ihrer eigentlichen Bedeutung zu erfassen, womit sie auf die realen Probleme stößt. Da sie in beiden Fällen reale Voraussetzungen analysiert, sich wirkliche Aufgaben stellt, sind die echten Problemstellungen selbst notwendig, die wirklichen Aufgaben auch lösbar.[1])

Diese «kritische» Methode — die 15 Jahre später in der «Kritik» der politischen Oekonomie systematisch ausgebaut ist — bezeichnet Marx als empirisch. [2]) Wort und Begriff stammen aus der Auseinandersetzung mit Hegel, nicht aus dem englischen Empirismus. Eine erkenntnistheoretische These über die Bedeutung der Erfahrung liegt auch bei Marx in dem Begriff. Aber «empirisch» steht nicht im Gegensatz zu rational, sondern zu abstrakt-spekulativ. Den im Empirischen verharrenden, nicht zum «Wesen» vordringenden Empirismus verachtet Marx wie Hegel. Was er fordert, ist die Erfassung und gedankliche Durchdringung der konkreten Totalität und dabei das Ernstnehmen des für Hegel «nur» Empirischen. Hierin liegt sein

[1]) I 573; 616; III 252; V 308; 410; Bgkr. 70; Kr. 6; Kugelm. 48.

[2]) Br. I 6; GA II 201; 206; III 33; Phil. als spekul. Empirie: 210 u. 230/31; 315; V 10; 15; 38; 79; 108; 117; 120; Verhältnis zu Monismus etwa 134/5; 213; 215; 126; 197; 408; 602; Kr. 197; 236/7; 242; 246.

«umkehren» und «auf die Füße stellen» [1]) der Hegelschen Philosophie. Mit diesen Ausdrücken allein ist freilich noch gar nichts gesagt; Marx spielt damit einerseits auf Hegels «auf den Kopf stellen» des Menschen [2]) an, anderseits verwendet er sie deshalb, weil er Hegels eigenes von der Erfahrung aufsteigendes Vorgehen von seiner nachträglichen Umkehrung befreit. Es ist eine Umkehrung nur in dem Sinne, daß die auch bei Hegel postulierte Einheit von Empirischem und Logischem von der Seite des Empirischen her angegangen wird. Die Einheit selbst bleibt. Nur deshalb kann Marx die Dialektik übernehmen. Unter Berufung auf die Kritik, die er in den 40er Jahren an der mystifizierenden Seite der Hegelschen Dialektik geübt habe (die Verweisung bezieht sich selbstverständlich auf die Gesamtheit seiner hegelkritischen Arbeiten; der Streit darüber, welche von ihnen gemeint sei, gehört zu den oben erwähnten unnützen, einer falschen Grundanschauung entspringenden Datierungsversuchen), schreibt er 1873 im Nachwort zur 2. Auflage des «Kapital» (Kap. I 18):

> «Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat.»

E. Deutsch-Französische Jahrbücher

1.

Mit dem Verbot der «Rheinischen Zeitung» verliert Marx nicht nur seine Stellung als Redakteur, sondern überhaupt jede Möglichkeit freier Aeußerung in Deutschland. Gleichzeitig werden Ruges Deutsche Jahrbücher in Leipzig verboten. Ruge und Marx beschließen daraufhin die Gründung einer neuen Zeitschrift in Paris: Marx heiratet 1843 und zieht mit seiner Frau nach Paris. Im Februar 1844 erscheint das erste — einzige — Doppelheft der Deutsch-Französischen Jahrbücher. Aeußeres Mißgeschick (Beschlagnahme eines großen Teiles der nach Deutschland geschickten Exemplare) und prinzipielle Gegensätze zwischen Marx und dem gemäßigteren Ruge führen zur Einstellung der Zeitschrift.

Marx' Beiträge in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern bedeuten einen Schritt über die Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie hinaus. Marx war bisher im Umkreis Hegelscher Probleme und Begriffe geblieben. Er wendet sich jetzt neuen Themen zu. Um die Philosophie zur Wirklichkeit zu bringen, muß der Philosoph die praktischen Auf-

[1]) Etwa I 447; II 388; V 15.
[2]) Etwa Phän., Vorrede, S. 21; Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Her. v. F. Brunstäd, S. 552.

gaben des wirklichen Lebens theoretisch bewältigen. In dem Wunsch nach Selbstverständigung über diese Aufgaben sind sich noch alle Junghegelianer einig, in dem Ergebnis aber kommen die tiefgehenden Unterschiede in ihrem Verhältnis zu Hegel zum Ausdruck. Jeder von ihnen hat sich mit einer anderen Seite des Systems auseinandergesetzt, Marx mit der Sozialphilosophie, Feuerbach und Stirner mit der Anthropologie, Bauer hat einseitig die Dialektik der Negativität aufgenommen, die übrigen lehnen die reaktionären Seiten des Systems ohne streng immanente Kritik von ihrer politischen Oppositionsstellung aus ab. Heß gelangt auf diesem Wege zu einem philanthropischen Kommunismus (er steht Marx und Engels noch in der Brüsseler Zeit 1845/46 so nahe, daß seine Mitarbeit an der Deutschen Ideologie geplant wird), Ruge vertritt ohne systematische theoretische Fundierung liberale Tendenzen; von allen Junghegelianern gelangt nur Engels auf ähnlichem Wege zu den gleichen Resultaten wie Marx, freilich gibt er ihnen, seiner persönlichen Art entsprechend, nicht die gleiche allgemeine Fassung. Die Herausgabe der Zeitschrift, die der Selbstverständigung über den gemeinsamen Kampf dienen sollte, leitet Marx' Trennung nicht nur von Ruge, sondern vom ganzen Kreis der Junghegelianer ein.

2.

Den Sinn der Selbstverständigung für Marx und zugleich den Uebergang von der Hegelkritik zur eigenen Theorie zeigt der letzte der programmatischen Briefe, mit denen Marx, Ruge, Bakunin und Feuerbach die Zeitschrift vorbereiten und einleiten. Marx schreibt:

> «Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält gerade der politische Staat, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen modernen Formen die Forderungen der Vernunft.»
>
> (Gegen den französischen utopischen Sozialismus und dogmatischen Kommunismus wird vorher ausdrücklich polemisiert: «Dieser Kommunismus ist selbst nur eine aparte, von seinem Gegensatz, dem Privatwesen infizierte Erscheinung des humanistischen Prinzips.» I 573)
>
> «Und er bleibt dabei nicht stehen. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.
>
> Aus diesem Konflikt des politischen Staates mit sich selbst, läßt sich daher überall die soziale Wahrheit entwickeln . . .
>
> Es hindert uns also nichts, unsere Kritik an die Kritik der Politik, an die

Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: hier ist die Wahrheit, hier knie nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien . . . Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.

Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traume über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt. Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehen, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall war, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.

. . . Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.

Wir können also die Tendenz unseres Blattes in ein Wort fassen: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche . . .» (I 574/5)

An zwei Themen wird die geforderte Selbstverständigung von Marx bereits in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern durchgeführt: an der Judenfrage und an der Rolle des Proletariats. Die erste Arbeit ist ihm durch zwei Aufsätze Bruno Bauers nahegelegt, die zweite wird unter dem Titel einer Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie veröffentlicht, entfernt sich aber in ihrer unmittelbar politischen Zielsetzung wesentlich von dem Problemkomplex des oben besprochenen Manuskripts.

3.

In dem Aufsatz zur Judenfrage wird entwickelt, wie das politische und das religiöse Bewußtsein des Menschen, die «Spaltung des Menschen in den öffentlichen und in den Privatmenschen» (I 586), sich gegenseitig ergänzen. Marx verallgemeinert damit für alle Bereiche des gesellschaftlichen Bewußtseins das Ergebnis der Analyse des religiösen Bewußtseins durch Feuerbach und der eigenen Analyse des Staatsbewußtseins. Er zielt bereits ab auf seine spätere umfassende Ideologielehre, indem er die Religion als die allgemeinste Form, die «Logik» eines «verkehrten Weltbewußtseins» (I 607), das politische Bewußtsein als eine hierzu komplementäre konkretere Bewußtseinsform faßt.[1]) Nicht, wie Bauer meinte, die Ueberwindung

[1]) K. I 85.

des religiösen Bewußtseins der Juden wie der Christen ist Bedingung der politischen Emanzipation beider Gruppen, sondern politische und religiöse Emanzipation gehören zusammen, so wie abgetrennte Politik und abgetrennte Religion zusammengehören.

«Die Zersetzung des Menschen in den Juden und in den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese Zersetzung ist keine Lüge gegen das Staatsbürgertum, sie ist keine Umgehung der politischen Emanzipation, sie ist die politische Emanzipation selbst.»

Der politische Staat ist gerade in seiner demokratischen Form christlich.

«Indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als souveränes, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, der Mensch in seiner zufälligen Existenz, der Mensch, wie er geht und steht, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein wirkliches Gattungswesen ist. Das Phantasiegebild, der Traum, das Postulat des Christentums, die Souveränität des Menschen, aber als eines fremden, von dem wirklichen Menschen unterschiedenen Wesens, ist in der Demokratie sinnliche Wirklichkeit, Gegenwart, weltliche Maxime.» (I 590)

«Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst.

Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person.

Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres' als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.» (I 599)

«Sobald es der Gesellschaft gelingt, das empirische Wesen des Judentums, den Schacher und seine Voraussetzungen, aufzuheben, ist der Jude unmöglich geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat, weil die subjektive Basis des Judentums, das praktische Bedürfnis, vermenschlicht, weil der Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen aufgehoben ist.

Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.» (I 606)

4.

Aehnlich führt der Aufsatz «Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» aus, wie das philosophische Bewußtsein des

deutschen Idealismus und die Misere der praktischen deutschen Zustände sich gegenseitig ergänzen und voraussetzen. Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden, ohne zugleich als «Philosophie» aufgehoben, sie kann nicht aufgehoben ohne zugleich verwirklicht zu werden. Dieser Gedanke, den wir bereits in der Dissertation angedeutet fanden (s. S. 15), ist jetzt zu voller Klarheit gekommen.

Damit aber die Philosophie aus der abstrakt-idealen Sphäre des anschauenden Bewußtseins in die lebendig-wirkliche menschliche Praxis eingehe, müssen beide Seiten zur Synthese bereit sein; es genügt nicht, «daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.» (I 616) Dort, wo die Wirklichkeit am unmenschlichsten, ihr Kontrast zu der in der Philosophie bereits konzipierten menschlichen Ganzheit am schärfsten ist, im Proletariat, muß die radikale Haltung gegenüber der Gesellschaft zur unabweisbaren praktischen Lebensnotwendigkeit werden. Hier findet die Philosophie den Ansatzpunkt in der Wirklichkeit, dessen sie bedarf.

> «Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen.» (I 620)

So sehr die beiden Aufsätze über den Bereich Hegelscher Problemstellungen hinausführen und — namentlich der zweite — Marx bereits als Wortführer des Proletariats zeigen (er lernte in Paris die ersten Arbeiterorganisationen kennen und war von ihnen stark beeindruckt), so sehr bleiben sie andererseits auf das spekulative Hinausgehen über Hegel beschränkt. Sie bieten dem Proletariat eine Reihe glänzender Formulierungen seiner Lage und seines Verhältnisses zur bürgerlichen Kultur, aber sie entwickeln ihre theoretischen Gedanken nicht aus der empirischen Durchforschung der Lage des Proletariats heraus, sondern aus den Tendenzen der zur Verwirklichung strebenden Philosophie. Im Verhältnis zur eigentlichen Aufgabe bleiben sie ein erneutes programmatisches Bekenntnis.

II. Die Pariser Manuskripte

A. Neue literarische Anregungen

Vor Marx steht nun die Aufgabe einer gründlichen empirischen Erforschung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zunächst beschäftigt ihn die ökonomische Literatur. Im Laufe des Jahres 1844 studiert er die französischen und englischen Oekonomen. Die erhaltenen sehr ausführlichen, z. T. kommentierten Exzerpte aus den Werken der meisten führenden Oekonomen (darunter List, J. Mill, Ricardo, Say, A. Smith) zeigen, daß Marx Ende 1844 die klassische Oekonomie eingehend kennt. Sismondi, den Marx 1845 in Brüssel im Original liest, ist ihm offenbar 1844 nur aus den Zitaten anderer Oekonomen, insbesondere Ricardos bekannt. Das ist umso mehr hervorzuheben, als Marx in all seinen Bemerkungen zu den Texten gegen die harmonistische Theorie der Absatzwege Stellung nimmt — eine Stellung, die in der wissenschaftlichen Oekonomie jener Zeit nur bei Sismondi und Malthus angedeutet ist. Bei Marx ist sie in der grundsätzlichen Opposition gegen die Isolierung eines Teilsystems von der gesellschaftlichen Ganzheit begründet; er begrüßt aber sehr bald Sismondis historisch-konkrete Beiträge zur gleichen Frage.

Als diejenige Schrift, die Marx den Zugang zu den ökonomischen von seinen philosophischen Fragen her eröffnet, verdient besondere Erwähnung Engels' Aufsatz «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie» in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Er enthält bereits eine Kritik zentraler ökonomischer Kategorien (Wert, Grundrente), mit dem Versuch, sie auf anthropologische zurückzuführen und die ökonomische Beziehung in die Bewegung menschlicher Verhältnisse aufzulösen. Engels geißelt den Zynismus der Oekonomen, für die Ausbeutung und Elend nur ökonomische Begriffe sind; ganz besonders scharf wendet er sich gegen Malthus' Bevölkerungslehre. Seit dem Erscheinen der Jahrbücher treten Marx und Engels, die sich vorher nur flüchtig kannten, in persönliche Beziehungen. Sie sehen sich im August 1844 in Paris, wo sich ihre «vollständige Uebereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten» (III X) herausstellt, und treten in Briefwechsel.

Neben den ökonomischen treibt Marx auch in Paris weiter historische Studien, wie sie ihn namentlich kurz vor der Uebersiedlung beschäftigt hatten. Er plant eine Geschichte der französischen Revolution. Außer Exzerpten aus Quellenschriften ist eine Zusammenstellung dispositioneller Gesichtspunkte erhalten, auf die wir hier hinweisen, da sie zeigt, wie die abstrakten Ergebnisse der Kritik des Hegelschen

Staatsrechts («Die Selbstüberhebung des politischen Wesens», «Verwechslung mit dem antiken Staat», «Verhältnis der Revolutionäre zur bürgerlichen Gesellschaft», «Verdoppelung aller Elemente in bürgerliche und Staatswesen», etc.) lebendige geschichtliche Gestalt annehmen.

Welcher Art die Anregungen sind, die er auf methodologischem Gebiet aus seiner historischen Lektüre schöpft, ist nicht im einzelnen festzustellen. Er selbst erwähnt später, daß nicht er zuerst die Geschichte als eine Geschichte von Klassenkämpfen erkannt habe, dies habe eine französische Historikergruppe vor ihm getan (Guizot, Thierry). Es bedurfte aber 1844 nicht mehr der französischen Historiker, um Marx mit der Konzeption des Klassenkampfes bekannt zu machen. Bereits 1842 hatte Lorenz von Stein in seinem «Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich» den Begriff der Klasse als einer durch das Besitzverhältnis konstituierten Gruppe innerhalb Hegels bürgerlicher Gesellschaft und ebenso auch die von Marx vertretene Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft entwickelt, dabei aber doch dem Staat, «um» den die Klassen kämpfen, eine Stellung *über* der Gesellschaft belassen. Steins Einfluß auf die Hegelsche Linke war sehr stark gewesen; Marx weist später in seiner Polemik gegen Grün nach, daß dieser geistige Repräsentant des «wahren Sozialismus» seine ganze Kenntnis der französischen Autoren aus Steins Bericht bezieht. Es ist also selbstverständlich, daß sich auch Marx mit Steins ausgezeichneter Schrift befaßt hat.

Durch Stein muß Marx zum ersten Male Näheres über den französischen Sozialismus erfahren haben. Schon in der «Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», etwa in den Bemerkungen über das Absterben des Staates, scheint auf Steins Bericht angespielt zu werden. In Paris lernt Marx die französischen Autoren im Original und zum großen Teil persönlich kennen. Ihr Einfluß, namentlich der Proudhons, wird neuerdings — im Zusammenhang mit der erneuten Beschäftigung mit Proudhon (Bouglé) — stark unterstrichen. Marx und Engels sprechen stets mit größter Hochachtung von Saint-Simon, bewundern die Größe seiner Konzeption und die Klarheit seiner Einsicht in die Bedeutung der aufblühenden Industrie. Proudhon wird nur in der Polemik gegen den ökonomischen Dilettantismus Edgar Bauers in der «Heiligen Familie» in ähnlicher Weise anerkannt. Er verdankt hier die positive Wertung dem Vergleich mit E. Bauers Entstellung seiner Lehre.

Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß Marx bereits in den Pariser

Manuskripten Proudhons Gleichheitsidee ebenso entschieden ablehnt, wie in denjenigen Aeußerungen in der «Heiligen Familie», die sein eigenes Verhältnis zu Proudhon betreffen (III 213), und schließlich im «Antiproudhon». Gleich fern steht er der Verabsolutierung des Industriewesens durch die Saint-Simonisten. Schon die allgemeine Arbeitswertlehre der Klassiker gibt ihm hier die kritischen Gesichtspunkte an die Hand.

Man wird den Einfluß der französischen Sozialisten auf Marx weniger in der Fortentwicklung ihrer einzelnen Lehren als in der kämpferischen Haltung ihrer Theorie, in ihrer wirksamen politischen Aktivität und in der damit geschaffenen gesellschaftlichen Bewegung suchen müssen.

Die wichtigste Tatsache, die sich aus den erhaltenen Dokumenten der Pariser Zeit ergibt, ist die, daß Marx Mitte 1844 die klassische Oekonomie und einige Schriften der jüngeren ökonomischen Richtungen gründlich kennt. Diese Tatsache ist festzuhalten bei der Betrachtung der nächsten eigenen Arbeiten: der ökonomisch-philosophischen Manuskripte.

B. Erkenntnistheorie der Pariser Manuskripte

Immer eignet sich Marx ein Wissensgebiet an, indem er es in eigener Produktion verarbeitet. In Paris verfügt er bereits über einen Bestand gesicherter theoretischer Erkenntnis, der sich das neu Erworbene anzugliedern hat. Die ökonomische Methodologie und die daraus folgende Systematik der Klassiker bieten ihm freilich wenig Neues. Die ihm von Hegel her geläufigen grundsätzlichen Fragen der Begriffsbildung, Fragen des Verhältnisses von Erscheinung und Wesen, von Form und Inhalt, Einzelnem und Allgemeinem sind zu jener Zeit überhaupt noch nicht ins Bewußtsein der Oekonomen getreten. Mit Comtes System befaßt er sich erst zwei Jahrzehnte später, um «das Enzyklopädische daran, das die Engländer besticht», «jammervoll gegen Hegel» zu finden (Br. III 345). Wirklich kann ihm Comtes Dynamik, der man Einfluß auf ihn zugeschrieben hat, wenig bedeuten, nachdem ihn Hegels Geschichtslogik beschäftigt hat. Umso wichtiger sind ihm die positiven ökonomischen Erkenntnisse der klassischen Schule, die ja schon Hegel als konkrete Ausführung seiner bürgerlichen Gesellschaft anerkannt hatte. Marx steht vor der Aufgabe, diese ökonomischen Erkenntnisse im gleichen Maße umzuformen, wie er sein soziologisch-philosophisches System konkretisiert, das einheitliche Gesamtsystem also von beiden Seiten zugleich in

Angriff zu nehmen. Besonders charakteristisch für dies Bemühen sind seine Versuche, in immer erneutem Ansatz die innere Kategorialität aus dem ökonomischen Material zu entwickeln und gleichzeitig umgekehrt philosophische Gedanken zu konkretisieren, ohne daß er stets sogleich die erforderlichen Vermittlungen fände. Beiden Aufgaben dient die Mehrzahl der Bemerkungen zu den Exzerpten und vor allem ein größeres, nur in Bruchstücken erhaltenes Manuskript. Es ist ursprünglich für die Veröffentlichung bestimmt, Marx schließt sogar am 1. Februar 1845 mit einem Darmstädter Verlag einen Vertrag über die Herausgabe einer Schrift «Kritik der Politik und Nationalökonomie». Erhalten sind Studien über Oekonomie und über Hegels Phänomenologie, geplant waren außerdem eine Kritik des Rechts, der Moral und der Politik (s. Marx' Vorrede, III 33). Das Manuskript trägt jedoch so deutlich den Charakter einer Ueberleitung in Marx' Entwicklung, daß die Vollendung und Veröffentlichung wohl schon aus inneren Gründen unterblieben ist. Für seine Unabgeschlossenheit entschädigt es durch die positive Behandlung der Marx beschäftigenden Grundprobleme. Damit bietet es für die Erkenntnis seiner Entwicklung Wesentlicheres als die bald darauf veröffentlichten Polemiken «Die heilige Familie» und «Die Deutsche Ideologie».

1.

Das Grundproblem und damit die innere Einheit der verschiedenen Pariser Manuskripte ergibt sich bei einem Rückblick auf den bisher von Marx zurückgelegten Weg. Er hat Marx von der Philosophie des Bewußtseins zu einer Philosophie des Lebens[1]), von einer primär individualphilosophischen zu einer primär sozialphilosophischen Auffassung geführt. In dieser ganzen Zeit ist Marx überzeugt, in der Konkretisierung der philosophischen Begriffe denjenigen Grundgedanken der idealistischen Philosophie festzuhalten, den er mit allen Junghegelianern als unverlierbare Errungenschaft der Schellingschen Jugendarbeit betrachtet[2]): den Gedanken der Identitätsphilosophie. Noch im Oktober 1843 schreibt er an Feuerbach[3]), den er um eine Kritik Schellings für die Jahrbücher bittet:

> «Dem Pierre Leroux und seinesgleichen gilt Schelling nämlich immer noch als der Mann, der an die Stelle des transzendentalen Idealismus den vernünftigen Realismus, der an die Stelle des abstrakten Gedankens den Gedanken

[1]) Vgl. V 226; 234/5; 242; 270; 427; 531; 533/5; 629.

[2]) Vgl. I 80/1; Engels' Bekenntnisse zum jungen Schelling in seinen Polemiken gegen den alten Schelling (II).

[3]) Dazu Feuerbach selbst, I b 317.

mit Fleisch und Blut, der an die Stelle der Fachphilosophie die Weltphilosophie gesetzt hat . . .

Der — wir dürfen das Gute von unserem Gegner glauben — der aufrichtige Jugendgedanke Schellings, . . . der bei ihm ein phantastischer Jugendtraum geblieben ist, er ist Ihnen zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zu männlichem Ernst geworden.» (I b 316)

Der Jugendgedanke Schellings, auf den Marx hier Bezug nimmt, ist die These von der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit. Was Feuerbachs Anthropologie weitergeführt hat, ist der in dieser These implizite Monismus, nun nicht mehr als Monismus der abstrakten Vernunft, sondern des ganzen wirklichen menschlichen Wesens. Das spricht Marx in seinem Brief an Feuerbach aus. Er verschweigt, daß er selbst bereits versucht hat, das menschliche Wesen in einer viel konkreteren und umfassenderen Weise zu verstehen. Hatte Feuerbach die Einheit von geistigem und gegenständlich-materiellem Wesen, die Einheit des individuellen Subjekt-Objekts betont, so war Marx schon darin über ihn hinausgegangen, daß er die Einheit von individuellem und sozialem Wesen nicht nur unterstellt, sondern ihre Darstellung in Angriff genommen hatte. In Paris führt er diese Auseinandersetzung mit der Identitätsphilosophie fort. Zum Problem wird ihm nun das Gesamtverhältnis Mensch—Natur. Durch alle gesellschaftlichen Vermittlungen bezieht sich der Mensch letztlich auf die Natur. Was ist er anderes als die Gesamtheit dieser Beziehungen, was ist die Natur anderes als die Totalität der Wirklichkeit, auf die sich der *Mensch* bezieht?

«Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem unorganischen Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel als inwiefern sie 2. die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist. Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch lebt von der Natur heißt: die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Progreß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.» (III 87).[1])

Diese Sätze charakterisieren etwa Marx' Fragestellung, die freilich in der angestrebten konkreteren Fassung ihren Charakter wesentlich ändert. Die zitierte Aeußerung gehört zu der oben erwähnten, in den Pariser Manuskripten häufigen Gruppe, in der die wirkliche

[1]) Der Mensch als Fülle seiner realen Beziehungen: I 423 f.; 446; 447; 499; II 186; 189; 197; 216; 385/7; 426; III 22; 88/9; 108/9; 112 ff.; 127; 147 f.; 153; 160/1 163; 167 f.; 179; 265; 296; 535/41; 546; V 27; V 11; 15; 24/7; 57; 61; 106; 242/3; 408; 410; 448; 535; 540; 573; 596; 623; Kr. 85; 132/3; 226; 246. K I 47; 185; 537; III 872.

Durchdringung des Konkreten hinter dem Streben nach Konkretisierung spekulativer Gedanken zurückbleibt. Wir werden später sehen, daß auch das Problem der Identitätsphilosophie wieder in den Fragenkomplex der konkreten Freiheit einbezogen wird; zunächst gehen wir ihm im einzelnen nach.

Das Verhältnis Subjekt—Objekt, Mensch—Natur wird in den Pariser Manuskripten unter einem zentralen Gesichtspunkt angegangen: Wenn die Gegenständlichkeit der Natur wie des Menschen nicht ins Uneigentliche versetzt, sondern ernstgenommen werden soll, — wird damit nicht eine als endgültig betrachtete Einsicht der neuzeitlichen Philosophie: die Ungegenständlichkeit des Erkenntnissubjektes übersehen? Ist nicht der Gedanke von der realen Einheit von Mensch und Natur, dessen letzte und größte Durchführung Hegels Phänomenologie bot, gerade bei Hegel darin begründet, daß mit der menschlichen Entäußerung in die Dingwelt zugleich auch deren Gegenständlichkeit überwunden wird?

2a

Der Begriff des Gegenstandes erscheint bei Hegel unter zwei verschiedenen Aspekten. Er bezeichnet als Gegenständlichkeit des Erkannten das Objekt der Erkenntnis, als Gegenständlichkeit der Erkenntnis den in der *Betrachtung* als Objekt begründeten Charakter der Dinghaftigkeit. Erkenntnistheoretische Analyse zeigt: nur der sinnlichen Erkenntnis ist ihr Gegenstand gegenständlich gegeben. In den höheren Erkenntnisstufen verschwindet die Gegenständlichkeit im doppelten Sinne. Gegenständliche Wirklichkeit, Gegenstand der Erkenntnis und gegenständliche Erkenntnis gehen im absoluten Wissen auf. Marx behauptet demgegenüber, alles Erkannte bleibe Gegenstand, alle Erkenntnis im doppelten Sinne gegenständlich.[1])

Hegel steht in der Tradition der neuzeitlichen Philosophie, die dem sich selbst denkenden Denken eine höchste Gewißheit zuerkennt. Es manifestierte sich für Kant in der gegenständlichen Erfahrung als das «intellektuelle Bewußtsein meines Daseins, in der Vorstellung Ich bin, welches alle meine Urteile und Verstandeshandlungen begleitet.» (Kr. d. r. V. 39[2]).) Für Hegel ist es nicht mehr in gegenständlicher Erkenntnis implizit, sondern impliziert sie als selbstbewußter Geist. Bei beiden begründet sich erst nachträglich die

[1]) Wir bringen die Belege für das hier Ausgeführte zu den entsprechenden Stellen der Soziologie (unter C). Hier sei etwa auf III 157/64 verwiesen.
[2]) Vorrede z. 2. Ausg. (2. Originalausg. S. 40, Anm., Kehrbach-Schmidt S. 39, Anm.)

gesamte Erkenntnis von der ungegenständlichen Erkenntnis her; das sich explizit wissende Bewußtsein steht am Ende, nicht, wie bei Descartes, am Anfang der Erkenntnis.

Diese Tatsache ist entscheidend für das Verständnis der Marxschen Kritik. Immanente Kritik an Hegels Philosophie muß dem von der sinnlichen Erfahrung aufsteigenden Weg des Denkens folgen, obwohl Hegel diesen Gang rückblickend vom Ergebnis her konstruiert. Auch bei Hegel kommt der gegenständlichen Erkenntnis die zeitliche, der ungegenständlichen nur die logische Priorität zu. Hegels Verfahren entspricht also die Frage: gelangt die Erkenntnis, indem sie vom gegenständlich Erkannten auf sich selbst reflektiert (Hegels aufsteigender Weg), aus der Sphäre des Gegenständlichen hinaus — sei es nun, daß sie, im Phänomenalen verharrend, doch auf außer ihm liegende Voraussetzungen verwiesen würde (Kant), sei es, daß sie in die Sphäre des Noumenalen selbst eintritt (Hegel)? Angenommen dann, dieser Weg sei in das absolute Wissen gemündet, und dies werde nun zum Blickpunkt der Rückschau genommen (Hegels Konstruktionsprinzip, der absteigende Weg), wie erscheint von hier aus gesehen das Gegenständliche? Das zweite Vorgehen kann keine neue Einsicht bringen, aber es kann zur Probe auf das erste dienen.

Wir folgen zunächst dem von der sinnlichen Erkenntnis aufsteigenden Weg der Erfahrung.

Die sinnliche Erkenntnis erfaßt Gegenstände als reale Teile einer in den mannigfachen dialektischen Verhältnissen (Einzelnes Besonderes Allgemeines, Form Begriff Inhalt, Existenz Erscheinung Wesen etc.) gegliederten Wirklichkeit. Die genannten Kategorien drücken innerhalb dieser Sphäre verschiedene Seinszusammenhänge aus. Aufhebung des Gegenstandes heißt hier seine reale gegenständliche Aufhebung in einer neuen Gestalt des Wirklichen. In Hegels System bildet die Darstellung der Formen solcher realen Bewegung den Inhalt der Natur-, aber auch der Geschichtsphilosophie. Die sinnliche Wirklichkeit bewegt sich in ihrem eigenen Bereich in den dialektischen Formen.

Als Gegenstand der Erkenntnis beschreibt jedoch der Gegenstand eine grundsätzlich von der ersten verschiedene Bewegung. Das Bewußtsein, das ihn zuerst als selbständiges Ding sah, erkennt ihn fortschreitend als nicht nur äußere Wirklichkeit, sondern Teil seiner selbst; «das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, ist nichts anderes als das reine Wissen des Selbsts von

sich» (Phän. 597), in dem die gegenständliche Bewußtseinsform aufgehoben wird.

Hegel vermischt nun durch die Fassung seines Erfahrungsbegriffes diese beiden Bewegungen des Gegenstandes in einer schwer durchschaubaren Weise, obwohl er sie anderseits auch zu trennen scheint.

Das naiv-gegenständliche Bewußtsein weiß Gegenstände in Zeit und Raum von sich getrennt; es weiß damit zugleich seine eigene Entfernung vom Gegenstand. Sein Selbstbewußtsein ist also nichts anderes als die negative Seite seines Gegenstandsbewußtseins; es ist im Gegenstandsbewußtsein, im sinnlichen Bewußtsein «an sich». Hierin findet das Bewußtsein Ungenügen, und an dieser Stelle tritt die verwirrende Identifizierung ein: die aus dem Ungenügen des Bewußtseins in der sinnlichen Welt folgende reale Bewegung des Bewußtseins wird mit der realen Bewegung überhaupt identifiziert, obwohl sie — als nur Bewußtseinsbewegung — vielmehr umgekehrt eine bestimmte und insofern abgeschlossene sinnliche Wirklichkeit voraussetzt. Die Bewegung der Wahrnehmung in sich selbst setzt die Wahrnehmung ihrerseits voraus; das sinnliche Bewußtsein, innerhalb dessen sich die Bewegung des Bewußtseins weiterhin vollzieht, bewegt sich seinerseits nicht im Sinne einer Erweiterung der sinnlichen Erkenntnis (was zugleich wirkliche sinnliche Bewegung des erkennenden Subjektes bedeuten würde), sondern nur in der Richtung ihrer Vertiefung zur begrifflichen Erkenntnis. Hegel will die Erfahrung des Bewußtseins beschreiben (Phän. 72), aber er beschränkt sich auf eine Beschreibung des Denkens innerhalb eines gegebenen sinnlichen Bewußtseins, damit innerhalb einer gegebenen sinnlichen Welt. Er wird hierzu insbesondere dadurch verleitet, daß er mit Recht als Erfahrung nicht die zufällige Summierung äußerer Eindrücke, sondern ihre sinnvolle und systematische Angliederung an das Gegebene faßt.

Da Hegel aber in der Phänomenologie das sich bewegende Bewußtsein als wirklich individuell-menschliches Bewußtsein faßt, das die verschiedenen ideologischen Bewußtseinsformen real durchläuft, muß er doch zugleich die sinnliche Wirklichkeit sich verändern lassen — aber nun in einer impliziten und unkontrollierten Weise. Indem er annimmt, das unglückliche, das moralische Bewußtsein, die Lust und die Notwendigkeit seien nicht nur logische Stufen innerhalb der zeitlosen Hierarchie des absoluten Wissens, sondern zugleich im Bereich der Erscheinung («das erscheinende Wissen» als Gegenstand der Phänomenologie 63), der Sinnlichkeit, existente Formen menschlichen Daseins, gibt er selbst den ungegenständlichen

Formen des Geistes gegenständliche Gestalt, setzt er selbst eine aus der Einheit mit dem aktiven Denken nicht herauszulösende, aber keineswegs in ihm aufgehende aktive sinnliche prozeßhafte Durchdringung der Realität voraus.

Er betrachtet also zwar prinzipiell und bewußt auch die Sinnlichkeit als Aktivität. Aber es bleibt in seiner Ausführung eine leere Aktivität, die nicht wirkliches Gestalten, sondern nur Sichbewegen des bereits Gegebenen bedeutet, soweit sie nicht uneingestandenerweise doch zu wirklicher Aktivität berufen wird. Das Ungenügen des Menschen in der sinnlichen Wirklichkeit führt, wenn man das Phänomen so nimmt, wie es sich gibt, und wie Hegel es nehmen wollte, nicht nur zur denkenden Verarbeitung dieser gegebenen Wirklichkeit und zu einer im Verhältnis hierzu doch nur passiven begleitenden Umformung der sinnlichen Gegebenheiten; es führt vielmehr zur sinnlich-aktiven Gestaltung der Wirklichkeit durch den Menschen. Die beherrschende Rolle des Denkens wird verkannt, wenn es auf die Durchdringung einer gegebenen Sinnlichkeit beschränkt wird; es bewährt sich in seiner ganzen Würde erst dann, wenn es die aktive Sinnlichkeit beherrscht und leitet. Nur deshalb kann das Selbstbewußtsein einer Zeit schon über sie hinausführen, wie es ein Grundgedanke auch von Hegels Geschichtsphilosophie ist. (III 258)

Dann aber verschwindet die gegenständliche Wirklichkeit, das «an sich» des Bewußtseins, nicht im Prozesse der Erfahrung. Indem das Ansich zum Füruns wird, dringt der erkennend-handelnde Mensch zugleich in neue Sphären der Wirklichkeit vor, die ihm neue Aufgaben der Bewußtmachung stellen. Aber auch das bereits bewußt in die Sphäre des Subjektes Einbezogene verliert den Charakter des Gegenständlichen nicht. Es wird als gegenständlich zum wirklichen, auch seinerseits gegenständlich-aktiven Subjekt gehörig gewußt.

Gerade die bewußte Aktivität bewegt sich in Raum und Zeit. Jede andere Deutung des Verhältnisses des Bewußtseins zum Sein impliziert ein nur anschauendes Verhalten zu einer gegebenen, unveränderlichen Realität, selbst wenn sie sich im Prinzip bemüht, auch die untersten Stufen des Systems aktiv zu fassen.

So ergibt sich die weitere Kritik an Hegels Konzeption der begrifflichen Erkenntnis aus der Kritik seiner Darstellung der sinnlichen Erfahrung. Nur dadurch wurde es Hegel möglich, die Gegenständlichkeit des Sinnlichen «nur noch als Oberfläche» zu verstehen, «deren Inneres und Wesen» (Phän. 263) das Selbstbewußtsein ist, daß er Selbstbewußtsein und sinnliche Welt von vornherein als inhaltlich (für uns) identisch, nur formal (für es) verschieden voraussetzte.

Ganz anders gestaltet sich das Bewußtsein als Ganzes, wenn es seine Vollendung nicht in der Durchdringung einer statischen Sinnlichkeit findet, sondern wenn diese raum-zeitliche Sinnlichkeit selbst der Aktivität des Bewußtseins untergeordnet wird, wie es ja auch Hegels Geschichtsphilosophie will. Es ergibt sich dann an Stelle der zwei konzentrischen Kreise, in die Hegel das Wissen eingegrenzt hatte: des äußeren der sinnlichen und des inneren der rationalen Erkenntnis, eine Dreiheit der Sphären. Um die sinnliche Erkenntnis lagert sich die noch nicht bewältigte Wirklichkeit, die in Raum und Zeit zu durchdringen ebenso Aufgabe des sinnlich-wirklichen Menschen ist, wie es Aufgabe des Denkens ist, die Sphäre des Sinnlichen zu durchdringen. Erhalten bleibt Hegels Freiheitsbegriff: erst dann, wenn sich die inneren Kreise bis zur Deckung der äußeren erweitern, wenn die Wirklichkeit von der menschlichen Vernunft gestaltend durchdrungen ist, ist die konkrete Freiheit des Menschen erreicht.[1]) Kann das Zur-Deckung-Kommen der drei Kreise absolut verwirklicht werden? Hegel hatte es nur so konstruieren können, daß er den von der Vernunft zu durchdringenden Wirklichkeitsbereich begrenzte. Damit, daß diese Abhängigkeit seines «absoluten» Bewußtseins von einer konkreten sinnlichen Welt aufgewiesen ist, ist dessen Absolut-

[1]) Engels gibt im «Feuerbach» eine kurze und, dem Charakter des Buches entsprechend, populäre Skizze der von uns soeben entwickelten Konzeption des Erkennen-Handelns. Er schreibt u. a.:

«Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kant'schen unfaßbaren «Ding an sich» zu Ende. Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche «Dinge an sich», bis die organische Chemie sie einen nach dem anderen darzustellen anfing; damit wurde das «Ding an sich» ein Ding für uns, wie z. B. der Farbstoff des Krapps, das Alizarin, das wir nicht mehr auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlenteer weit wohlfeiler und einfacher herstellen.» (Feuerbach 29)

Zu diesem Satz schreibt Lukács:
«Vor allem gilt es hier eine bei dem Hegelkenner Engels fast unbegreifliche terminologische Ungenauigkeit richtigzustellen. Für Hegel sind «an sich» und «für uns» durchaus nicht Gegensätze, sondern im Gegenteil: notwendige Korrelate. Daß etwas bloß «an sich» gegeben sei, bedeutet für Hegel, daß es bloß «für uns» gegeben ist.» (Gesch. u. Kl.-Bew. 144)

Dies ist dabei noch die wohlwollendste Beurteilung des häufig zitierten Satzes von Engels, der im übrigen meist als Beweis von gründlichem philosophischem Unverständnis herangezogen wird. Er besagt tatsächlich genau das Gegenteil von dem, was Lukacs liest, und ist darüber hinaus fast wörtliches Hegelzitat. Er polemisiert nämlich gegen *Kants, nicht Hegels* Trennung des «an sich» und «für uns» und stellt sich insoweit auf Hegelschen Boden. Nun schildert er den Prozeß der «Erfahrung» — nicht der zufälligen Auf-

heit als Abstraktheit entlarvt. Hegels Ergebnis: der begreifende Geist tilgt Raum, Zeit und Erfahrung, damit die Gegenständlichkeit, erweist sich als tautologischer Ausdruck seiner Beschränkung der Erfahrung auf die gedankliche Bewegung einer gegebenen sinnlichen Welt.

Das Ergebnis der Kritik an Hegels Weg von der Erfahrung zum absoluten Wissen wird bestätigt durch die Kritik des umgekehrten Weges: vom Wissen zum Gegenstand. Wie steht es mit der nachträglichen Begründung des gesamten Wissens vom reinen Denken her, mit dem Cartesischen Element in Hegels Philosophie?

Cogito ergo sum — das hieß: das Denken kann an sich als wirklichem Denken (nicht als gedachtem Denken) nicht zweifeln.

> «Welches Sein ist unmittelbar, indem es gedacht wird? Das Selbstbewußtsein.» (I 81) (Vgl. zu der ganzen Stelle die sonst kaum verständlichen Bemerkungen über die Entstehung der Natur und des Menschen III 315)

Was besagt es aber, daß sich das Denken als wirkliches *Denken* erkennt? Es setzt sich damit in Beziehung zu einer Wirklichkeit, die sich in ihm nicht erschöpft, grenzt sich ab von einem Sein, innerhalb

---

einanderfolge verschiedener Eindrücke, sondern der notwendigen Vertiefung der Erkenntnis:

«Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das Ansich zu einem für das Bewußtsein Sein des Ansich wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden . . . die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseins, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt: der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen; für es ist dies Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.» (Phän. 71/2)

In der Konzeption dieses «reinen Entstehens» haben wir die oben beschriebene Gleichsetzung der Bewegung der gegenständlichen Erfahrung mit derjenigen der begrifflichen Vertiefung vor uns. Das hindert aber nicht, daß die empirische Erfahrung (das betrachtete Subjekt) den Weg in Zeit und Raum von einem Gegenstand zum nächsten in einer für sie sogar zufälligen Weise geht, wobei Praxis und Tätigkeit schon für Hegel wirkliche menschliche Bewegung, «Experiment und Industrie» bedeuten. Es heißt eben Hegel ebenso Unrecht tun, wenn man annimmt, daß sich seine philosophischen Konzeptionen nur auf metaphysische und nicht auf die Gegenstände dieser Welt bezogen haben, wie es falsch ist, bei Engels nur Primitivität zu sehen, wenn er sich populär ausdrückt.

dessen es sich als Bewußt-Sein[1]) vollzieht, das daher als bestimmte Negation, als Grenze für es selbst konstitutiv ist. In der Abgrenzung selbst liegt ein Hinausgehen über den abgegrenzten Gegenstand zu der höheren Einheit, gegen die er sich in seiner Besonderheit differenziert. Für das Bewußtsein selbst ist die Wirklichkeit, innerhalb deren es sich sieht, das Primäre, seine Aussonderung aus ihr das Sekundäre. Die Antinomien, die sich aus dem Versuch einer Verselbständigung des Bewußtseins neben oder über dem Sein ergeben, sind darin begründet, daß wesentlich einander Implizierendes aus dieser Verbundenheit gelöst wurde.

Konkreter: das Bewußtsein weiß als seine Voraussetzungen die wirklichen Umstände, unter denen es wirkt.[2]) Es begreift sich als Aeußerung eines wirklichen lebendigen Menschen, als eine Form von dessen realer Aktivität, die sich einordnet in den Zusammenhang seiner körperlichen Handlungen. Es weiß insbesondere um die Teilhaftigkeit gedachter Befriedigung. Es weiß sich also selbst als wirkliches Wissen eines über es hinausreichenden Subjektes in einer über das Subjekt hinausreichenden wirklichen Welt.

Dies Hinausweisen des Bewußtseins über sich selbst gilt auch für die Zeitdimension. Wenn die sinnliche Wirklichkeit in nie abgeschlossener Bewegung ist, so weist das Wissen nicht nur auf sie als seinen räumlichen Gegenstand über sich hinaus und relativiert sich damit im Bewußtsein der teilhaften Erkenntnis des Gegenstandes, sondern es weiß zugleich die zeitliche Erstreckung der Wirklichkeit in Vergangenheit und Zukunft, der gegenüber es in analoger Weise teilhaft und somit relativiert bleibt. Es weiß sich damit selbst als Prozeß der wirklichen Erkenntnis eingeordnet und gestaltend beteiligt am wirklichen Geschehen, teilhaft und bezogen auch in seiner eigenen Aktivität, solange es sie auf seinen engeren Bewußtseinsbereich beschränkt.

In jeder Beziehung also ist das Bewußtsein teilhaft auf die Realität bezogen, unter jedem Gesichtspunkt bleibt die Realität das Prius, dem es sich einordnet. Die kritizistische Fragestellung nach der Möglichkeit der Erkenntnis ist für Marx durch Hegels Kantkritik endgültig überwunden. Es erfolgt daher keine ausdrückliche Auseinandersetzung. Zu dem für Marx selbstverständlichen Standpunkt, daß die Erkenntnis zu Einsichten über sich selbst nur im Fortgang des Erkennens, nicht im circulus vitiosus des Erkennenwollens der eigenen Voraussetzungen fortschreitet, vgl. die Einleitung zur Phänomenologie (61).

---

[1]) V 15 und oft.

[2]) Vgl. z. B. III 114; 156; 370 f; V 16; 412/3; Kr. 237; 242.

Mit seiner Lösung des Erkenntnisproblems scheint jedoch eine der gerade für Marx bisher wichtigsten Einsichten des objektiven Idealismus in Frage gestellt: die soziale Auffassung der Vernunft. Für Hegel war im absoluten Geist nicht nur die Zweiheit von Erkenntnis und Gegenstand überwunden, auch das von Kant noch in Anlehnung an die traditionelle Leibnizsche Metaphysik entschiedene Problem des Einklangs aller individuellen Erkenntnis hatte in ihm seine Lösung gefunden. Mit der Ueberwindung des Gegenstandes, mit der Ueberwindung von Zeit und Raum hatte der Geist auch die Formen seiner Individuation überwunden. Nachdem das Problem einmal bewußt gestellt und seine Lösung in Angriff genommen ist, kann die von Marx an Hegel geübte Kritik keine naive Rückkehr zu Kants Gleichsetzung der erkennenden Subjekte bedeuten. Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie des neuen «realen Humanismus» müssen sich in der positiven Beantwortung der Frage nach ihrem Zusammenhang bewähren.

Marx findet die Lösung vorbereitet in seiner Kritik des Hegelschen Staatsrechts. Was dort zum Begriff der konkreten Freiheit entwickelt war, ist allgemeiner zu fassen. Daß der Staat nicht nur formell, sondern wirklich die menschliche Freiheit verwirklichen und daher in seiner sinnlichen Realität umgestaltet, nicht nur in seiner theoretischen Konstruktion umgedacht werden müsse, hatte die Kritik des Staatsrechts ergeben. Daß der Mensch sein gegenständliches Wesen nicht nur umdenken, sondern in gegenständlicher Aktivität umgestalten müsse, um es freizumachen, ist das Ergebnis der Erkenntnistheorie. In beiden Fällen geht es darum, die ideale Konzeption Hegels zu konkretisieren, den Gedanken zur Wirklichkeit zu bringen. So nun auch hier. Nicht nur die Vernunft des Menschen produziert sich in der Geschichte als eine Einheit, die vom Einzelnen her gesehen als bloße Uebereinstimmung erscheint, im historischen Zusammenhang jedoch als Real-Allgemeines des Menschen ebenso die wirkliche Voraussetzung für die Reproduktion des Menschen als bewußten Gattungswesens bildet, wie sie deren Ergebnis ist — das Gleiche gilt für das gegenständliche, sinnliche Wesen des Menschen. Das menschliche Wesen ist nichts Unveränderliches. Es ist ein Produkt menschlich-realer Tätigkeit. Es verändert sich im Laufe der Geschichte als Gattungswesen ebenso, wie es sich als individuelles Wesen in dem Prozesse verändert, in dem der Mensch sein körperliches Dasein produziert: in der *Arbeit*, deren höchste Form nur die Arbeit des Gedankens ist. Zu der gegenständlichen Produktion des

sinnlichen Menschen verhält sich das Denken so, wie im Bereich der Gesellschaft der Staat (der kein Staat im überkommenen Sinne wäre) zum Individuum, wie Erkennen und Handeln sich verhalten. Sie steht nicht abgeteilt über ihr, sondern in ihr und kann sich nur in ihrer Einbildung in ein Reich des reinen Gedankens zurückziehen. Ihre Erfüllung findet sie nicht in ihm, sondern in der Durchdringung der konkreten Wirklichkeit, im Dienst am wirklichen Menschen und damit im Dienst der Gesellschaft. Primär — obwohl qualitativ geringwertiger — bleibt die Produktion des wirklichen sinnlichen Lebens; die Produktion von Gedanken gliedert sich ihm ein als eine höhere und spätere, das sinnliche Leben voraussetzende Form der menschlichen Betätigung.

Wir haben nun zu fragen, was sich aus den dargestellten Gedankengängen für Folgerungen für dasjenige Problem ergeben, das wir als Grundthema der Pariser philosophischen Arbeit bezeichnet haben: die Konkretisierung der Identitätsphilosophie.

Identität von Subjekt und Objekt, dieser Terminus drückt auf denjenigen Stufen der Erkenntnis, die unterhalb des absoluten Wissens stehen, ein Doppeltes aus: jede Seite impliziert begrifflich die andere und setzt sie damit voraus; in der Bewegung realisiert sich diese Einheit in der Wechselbezogenheit beider Pole der Relation. Das Ergebnis der Hegelkritik auf dies Verhältnis angewendet: die raum-zeitliche Erscheinungsform der Einheit ist ernstzunehmen, als sinnliche, nicht nur als Bewegung von Sinnlichem zu Geistigem zu fassen. Die Formen, in denen sich der wirkliche gesellschaftlich-geschichtliche Mensch mit der wirklichen Natur auseinandersetzt, sind in ihrem inneren Zusammenhang als gegenständliche Aeußerungen seines Wesens aufzuweisen, zugleich damit der Funktionscharakter derjenigen «Gegenstände» des menschlichen Handelns, die als Träger solcher Beziehungen ihnen eine scheinbare Dinghеit verleihen. (Daß die politische Oekonomie sich namentlich von der Verhüllung menschlichen Wesens in solchen Dinggestalten wieder und wieder täuschen läßt, da sie gesellschaftliche Zusammenhänge nicht auf ihr menschliches Subjekt zurückführt, ist eine der ersten Einsichten, die sich Marx bei der Beschäftigung mit der klassischen Schule ergeben. Der Begriff des «Fetischismus», der im «Kapital» zur Bezeichnung solcher Denkweise verwendet wird, kommt in der gleichen Bedeutung bereits in den Jugendschriften vor: z. B. I 616; III 133; 531.) Auf der anderen Seite ist das menschliche Subjekt nicht als freischwebende Aktivität, sondern in seiner ganzen sinnlichen Wirklichkeit in der Gegenstandswelt zu sehen. Die gesellschaftliche Bezogenheit

des Menschen, sein wirkliches Verhältnis zu den Gegenständen seines Bedarfes und seiner Aktivität ist in seiner konstitutiven Bedeutung für diesen Menschen zu begreifen.

Bevor wir uns der aus diesen Grundgedanken entwickelten, über ihr späteres ökonomisches Anwendungsgebiet weit hinausgreifenden soziologischen Methode zuwenden, präzisieren wir einige erkenntnistheoretische Ergebnisse der Auseinandersetzung mit Hegels Phänomenologie.

3a

In der gegenständlichen Betrachtung des Menschen fallen Erkenntnistheorie und Psychologie zusammen, wie sie es schon für Hegel taten. Der Mensch erkennt seine eigene Natur erst in der Gesellschaft, und in ihr erkennt er die Natur des anderen Menschen als seine eigene. Damit ergeben sich Beziehungen zur Psychologie der Goethezeit, von denen nicht im einzelnen festzustellen ist, wieweit sie auf Marx' unmittelbare Kenntnis der psychologischen Literatur, wieweit auf deren Vermittlung durch Hegel zurückzuführen sind. Ihre Bedeutung liegt darin, daß hier die einzelwissenschaftliche Konkretisierung vor Hegels philosophischer Fassung der Probleme liegt, die Folgerichtigkeit und Legitimität der Marxschen Fortbildung also in einem konkreten Fall klarliegt. Bereits um 1780 findet sich in der psychologischen Literatur der Ausdruck «Einheit von Subjekt und Objekt» zur Bezeichnung solcher psychischer Prozesse, in denen das Subjekt sich in der Beziehung auf das Objekt selbst verändert. Anlaß dazu bietet die Untersuchung gefühls- und willensmäßiger Prozesse, die Kinderpsychologie und allgemein die Beobachtung von Entwicklungsprozessen.[1]) Der Marxschen Anthropologie ist also hier vom Empirischen her vorgearbeitet, und ihre soziologische Ausgestaltung erweist sich als Weiterführung positiv-wissenschaftlicher Einsichten. Aus dem Zusammenfallen von Erkenntnistheorie und Psychologie ergibt sich ein neuer Aspekt der Polemik gegen das absolute Wissen zugunsten der gegenständlichen Erkenntnis. Schon die Selbstanalyse des erkennenden Subjekts hatte dessen Gegenständlichkeit als in seinem Wissen von sich selbst implizit ergeben. Diese Analyse hatte in der Folge auf die Beziehung zum anderen Menschen als auf ein konstitutives Element des analysierten Subjekts hingeführt, indem sich zunächst die gesellschaftliche Struktur der menschlichen Vernunft, dann aber auch der menschlichen Sinnlichkeit ergab. Es ist die eigene Vernunft, die eigene Sinnlichkeit, die der Mensch im anderen

[1]) Vgl. bei Marx II 389/90; III 91; 97; 115 ff.; 156; 166; 167; V 16; 20; 27; 55; 413; Bgkr. 70; Kr. 218; 221; 242.

Menschen wirksam sieht. Hatte er nun in der Selbstanalyse gefunden, daß alles Bewußtsein wie alles Handeln, auf ein Sein bezogen, dieses Sein adaequat oder inadaequat, vollständig oder unvollständig zu seinem von sich getrennten Gegenstand macht, so bestätigt die Betrachtung des anderen Menschen die unaufhebbare Polarität dieser Beziehung. Ein anderer Mensch, der sich eines Gegenstandes bewußt wird, den ich räumlich getrennt von ihm sehe, macht sich offenbar ein Bild dieses Gegenstandes, vergleichbar dem Bilde, das der Spiegel zurückwirft. Jedenfalls ist der Gegenstand selbst nicht in seinem Bewußtsein, und das ist das einzige, was mit dem Wort Abbild gesagt ist. Die Tatsache der Erkenntnis ist damit nicht erklärt, sondern konstatiert und in einer vorläufigen Weise beschrieben — ein Verfahren, das der genaueren Analyse stets vorherzugehen hat und gegen das es nur den Einwand gibt, die Beschreibung sei falsch, der Mensch (vom kantianischen Standpunkt aus hier: das psychologische Subjekt) beziehe sich im Erkennen-Handeln nicht auf außer ihm liegende Objekte. Diese Behauptung wird für den Bereich der Psychologie nicht vertreten. Da sie aber in der Erkenntnistheorie nicht in gleicher Weise anerkannt wird, und da die erkenntnistheoretische Rechtfertigung der Zusammenfassung von Psychologie und Erkenntnistheorie, wie sie Marx von Hegel übernimmt, in der Marxliteratur nicht bekannt ist, gibt die Abbildtheorie den Anlaß zu verständnislosen Polemiken gegen Marx' naiven Realismus. Allen diesen Polemiken, namentlich von neukantischer Seite, ist entgegenzuhalten, daß Marx' Stellung zu den Problemen des Kritizismus nicht in seiner Abbildtheorie begründet ist (s. dazu Engels' Nat.-Dial. 157), sondern in Hegels Kantkritik und darüber hinaus in dem Versuch, für das von Kant durch eine ihm von der christlich-leibnizschen Tradition gebotene metaphysische Vorentscheidung erledigte Problem der Mehrheit der Erkenntnissubjekte eine Lösung zu finden.

Noch einer anderen Fehldeutung ist entgegenzutreten. Marx' Abbildtheorie impliziert in keiner Weise eine Auffassung des Bewußtseins als passiv-rezeptiv. Sie setzt im Gegenteil bewußt die idealistische Tradition fort, die das Bewußtsein als aktiv betrachtete, erweitert aber diese Aktivität aus der Sphäre des Denkens auf die der Sinnlichkeit noch über Hegels Vorgang hinaus. Indem sich das erkennende Subjekt im Erkennen real verändert, schafft es die reale Voraussetzung zur Umgestaltung des äußeren Seins. Zwar denkt das klassenbewußte Proletariat nicht nur, sondern ist etwas anderes als das nicht klassenbewußte, obwohl es vorläufig den sinnlichen Gegenstand der Erkenntnis, die Gesellschaft, unverändert gelassen hat. Aber auch dieses Zweite ist zu beachten: Die nur gedankliche Akti-

vität bleibt teilhaft, betrachtend, insofern also stets getrennt von ihrem Gegenstand und passiv auf ihn bezogen. Erst in der realen Umgestaltung der Wirklichkeit wird der Gegenstand der Erkenntnis verändert, er wird «überwunden» auch durch das und für das Bewußtsein dann, wenn diese Veränderung das Werk des ganzen, bewußt sinnlich-aktiven Menschen ist.

3b

Realisierung trifft hier mit Aktualisierung des Ich zusammen. Man hat daher versucht, Marx' Auffassung als Existenzialphilosophie zu interpretieren. Der Versuch liegt um so näher, als das Wort Existenz namentlich bei Feuerbach gegenüber seiner Bedeutung bei Hegel (die Wirklichkeit unmittelbar, statisch, noch nicht als Erscheinung des Wesens gesehen) ein stärkeres Unterstreichen menschlich-gegenwärtigen Seins impliziert. Trotzdem ist diese Interpretation gerade für Marx willkürlich. Einmal entspricht der Terminus Existenz bei Marx durchaus seiner strengen Bedeutung, der Beziehung auf Erscheinung und Wesen. Dann aber wird wohl bei Marx die wirkliche Welt dynamisch bewegt gesehen. Jedoch ordnet sich das Subjekt diesem wirklichen Bewegungszusammenhang an seiner bestimmten Stelle ein: dies geschieht unter der Voraussetzung einer völlig objektiven Struktur der Welt in Raum und Zeit. Die Gleichwertigkeit insbesondere der Zeitmodi ist hierbei besonders hervorzuheben, da sie für die später zu berührenden Fragen der historischen Begriffsbildung von zentraler Bedeutung ist. Was die Stellung des Subjektes bei Marx auszeichnet, ist im Zusammenhang des Verhältnisses von Denken und Sinnlichkeit, nicht des Zeitbegriffs zu betrachten. Es ist die aus Marx' Erkenntnistheorie folgende Auffassung der geschichtlichen Determination: der historische Materialismus.

3c

Wenn sich das erkennende Subjekt als aktives Denken innerhalb einer von diesem aktiven Denken unabhängigen, wenn auch vielleicht in einer subjektiv-bestimmten Weise von ihm aufgenommenen gegebenen sinnlichen Wirklichkeit weiß, wie es Kants Auffassung war und wie es noch Hegel in seinem Erfahrungsbegriff voraussetzte, dann ist menschliche Freiheit nur in den zwei Bedeutungen möglich, die ihr Kant und Hegel gegeben haben: die sinnliche Wirklichkeit ist bei Kant als streng determiniert gedacht, die Freiheit des Denkens bewegt sich in einer anderen Ebene; sie ist bei Hegel zwar nur einer ersten gegenstandsgebundenen Stufe des Denkens gegenüber in diesem Sinne determiniert, dafür beschränken sich aber auch

die höchsten Stufen des Denkens in ihrer gestaltenden Aktivität auf ein Umdenken der Wirklichkeit, auf die Freiheit ihrer denkenden Bewegung des Gegebenen.

Marx will mit seiner Einordnung des Denkens in die sinnliche Wirklichkeit keine Rückkehr zum kantischen Determinismus des wirklichen Menschen. Er will im Gegenteil eine bei Hegel selbst vielfach durchgeführte Konkretisierung des Hegelschen Freiheitsbegriffes. Die wirkliche «konkrete Freiheit» war das Ziel der Kritik des Hegelschen Staatsrechts gewesen; sie findet nun ihre erkenntnistheoretische Begründung. Das Denken, das sich als Glied in einer wirklichen Welt weiß, weiß sich damit als bestimmender Faktor des Geschehens. Es weiß sich zugleich als determiniert; diese Determination bedeutet jedoch keine einreihige Anhängigkeit von einer dem Denken fremden Gegebenheit. Denn im Denken weist die gegebene Wirklichkeit selbst über sich hinaus; es ist die erste wirkliche Gestalt des Sollenden im Seienden, Vorwegnahme und zugleich Vorbereitung der Zukunft, in der es sich realisieren wird. Das Bewußtsein, Träger der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit zur vollen Entfaltung ihrer wirklichen Ganzheit zu sein, war Hegel und seinen Schülern eines hohen Pathos wert. Nur von der verantwortlichen Auffassung des gestaltenden Erkennens her versteht sich die Verachtung, mit der Marx sowohl wie Hegel alle die Theoretiker behandelt — und stehen sie im eigenen Lager —, die sich die «saure Arbeit des Gedankens» leicht machen und an die Stelle der Erkenntnis Anschauung, Entscheidung und Begeisterung setzen.

3d

Erkenntnistheorie und Psychologie, Gegenstand der Erkenntnis und wirklicher Gegenstand haben sich als identisch erwiesen; damit ist die Unterscheidung von ontologischen und wissenschaftlich möglichen phänomenalen Aussagen, die auch bei Hegel noch in seiner Entwertung der Erscheinung zum Ausdruck kam, radikal abgelehnt. Zugleich hat sich als Gegenstand im vollen und echten Sinne der sinnliche, wirkliche Gegenstand in Raum und Zeit ergeben, alle angeblich höheren und reineren Seinsarten haben sich als teilhaft oder als abstrakt erwiesen.

Wenn aber alle richtigen Aussagen solche über wirklichen Gegenständen im ontologischen Sinne (wenn auch vielleicht über abstrakte Relationen zwischen solchen Gegenständen) sind, so sind sie deswegen nicht Metaphysik. Ist doch die Scheidung von Erkenntnistheorie und Metaphysik und die darin liegende Scheidung der Welt in die der

Gegenstände und in die des Wesens selbst ein Produkt jener Philosophie Lockes, die einer sich wandelnden Welt das Schema eines ewigen bürgerlichen Normalverstandes aufzwängte. Noch bei Leibniz ist die Trennung nicht vollzogen, seine Metaphysik umfaßt positive Wissenschaft[1]) und Erkenntnistheorie. Knüpft man an diese Bedeutung des Wortes an, so erweist sich die Polemik des 17. und 18. Jahrhunderts gegen die Metaphysik der Zeit, wie sie einerseits vom englischen Empirismus, anderseits unter dessen Einfluß vom französischen Materialismus geführt wird, als Geltendmachung der Ansprüche des konkreten wirklichen Menschen und der konkreten wirklichen Dinge gegenüber den Gedankenwesen, auf deren Behandlung sich die Metaphysik mehr und mehr zurückzieht. Es wird also nicht der ontologische Charakter der metaphysischen Aussagen, sondern ihre Verlegung des wahren Seins aus der Wirklichkeit in eine spekulative Welt angegriffen: der Anspruch, Aussagen über das Seiende selbst zu machen, wird dagegen aufgenommen. Dies gilt im engsten Sinne vom französischen Materialismus, aber auch der englische Sensualismus faßt mit seiner Betonung der Erfahrung das Konkrete in seiner ganzen Fülle als die echte Wirklichkeit. Metaphysisch bleibt dieser Materialismus in seinen beiden Formen insofern, als er die Fülle des Konkreten in eine enge mechanistisch-mathematisierende Schablone zwingt, während noch bei Baco, dem eigentlichen Begründer des Materialismus, bei aller Inkonsequenz seiner Doktrin doch «die Materie in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen anlacht.» (III 305)

Die Absolutsetzung der Mechanistik fällt also dahin. Die Wissenschaft hat sich der Vorläufigkeit auch ihrer allgemeinsten Aussagen über die Struktur der Gegenstandswelt bewußt zu bleiben. Aber daß sich ihre Aussagen auf die wirkliche Gegenstandswelt beziehen, daran ändert dieser Vorbehalt nichts. Die Wissenschaft unterscheidet sich insofern von der Metaphysik nicht durch ihre nichtontologische Aussagerichtung, sondern durch ihre rational-hypothetische Form, die eine andere Art, aber keine geringere Wahrheitsüberzeugung impliziert.

Die ontologische Richtung der Aussage, zugleich die monistische Struktur der Gegenstandswelt bringt der Name Materialismus bei Marx zum Ausdruck.[2]) Die Opposition gegen den quantifizierenden mechanistischen Materialismus, die Betonung der dynamisch-quali-

[1]) III 303.

[2]) I 31; II 380; 197 ff.; 385; III 114/5; 121;152; 301/10; 315/18; V 15/6; 83; 117; 215; 297; 331; 374; 388/9; 398; 412; Br. I 6; 8; III 368; GA IV 292; 300; Kr. 4; 65; 197/9; 215.

tativen Struktur des Marxschen Weltbildes, damit die Einbeziehung der menschlichen Praxis in die Wirklichkeit, liegt in der Kennzeichnung dieses Materialismus als dialektisch. Der Name dialektischer Materialismus verdrängt bei Marx und Engels allmählich die anderen Bezeichnungen, die nur eine Seite der Sache ausdrücken: Naturalismus, realer Humanismus etc. Da aber der Mensch sowohl wie die Natur, in der sich seine Bewegung vollzieht, geschichtlich und gesellschaftlich ist, ist dieser dialektische Materialismus von vornherein historischer Materialismus.[1]) Die Bezeichnung eines Ausschnittes der Theorie mit diesem Namen bedeutet keine Zweiheit der Theorie selbst. Sie hebt lediglich einen Spezialfall der Dialektik des Wirklichen hervor: das funktionale Verhältnis zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein, das kein anderes ist, als das Verhältnis zwischen Sein und Bewußtsein überhaupt, wie es sich Marx ergeben hat.

C. Soziologie der Pariser Manuskripte.

Hegel hat geirrt, wenn er die Ueberwindung des Gegenstandes des Bewußtseins als Ueberwindung seiner Gegenständlichkeit faßte. Aber er hat sie mit Recht als Ueberwindung der menschlichen Entfremdung verstanden. Das ist die allgemeinste Formel für die soziologische Methode, die Marx in den Pariser Manuskripten entwickelt. Sie ergibt zugleich den zentralen Gesichtpunkt, unter dem er sich mit der ökonomischen Literatur auseinandersetzt.

Die Phänomenologie hatte ausgeführt, wie der Mensch, schon vor allem Bewußtsein der Tatsache, als gegenständliches Wesen auf die gegenständliche Welt bezogen ist, wie er im allmählichen Bewußtwerden dieser Bezogenheit selbst ein anderer wird und zugleich die bisher passive Beziehung aktiv zu gestalten beginnt, bis er in der völligen Bewältigung des Gegebenen die Erfüllung seines Wesens findet. In Marx' Sinne konkretisiert besagt dieser Gedankengang etwa: Der Mensch, der im Beginn seiner Geschichte in kleinen Gemeinschaften in einem engen Bereich gegenständlicher Wirksamkeit sein Leben produziert, erweitert mit jeder erreichten höheren Stufe des Bewußtseins, bereits mit der Erfindung des ersten Werkzeuges, seine reale Aktionssphäre, ohne sie zunächst noch bewußtseinsmäßig durchdrungen zu haben. Er vertieft damit zugleich seine

[1]) Br. I 184; 476/7; III 123 f; 345; IV 34; 110; Ga III 114/5; 121; 205/6; 283; IV 10; 23; 203; 262; V 11; 15/16; 17; 19; 25/29; 35; 61; 118; 436; 569; VI 128/9; 179; 184; 207; 18. Br. 16; 21; Bgkr. 70; Progrkr. 23.

gesellschaftliche Bezogenheit und erweitert die menschliche Gemeinschaft, innerhalb deren er lebt. Immer reicht die objektive Verknüpfung seiner Handlungen mit denen der anderen Menschen und — in noch viel weiterem Kreise — mit den Naturgegebenheiten hinaus über den Bereich, der von seinem Bewußtsein erfaßt wird, zwingt ihn aber gerade dadurch zur Erweiterung der Erkenntnis ebenso wie zur Reproduktion seines Lebens auf einer höheren Stufe der Verknüpfung. Vom ersten Stadium primitiver Gesellschaft an ist also die Lebensform des Menschen sowohl sein eigenes Produkt wie eine objektive Gegebenheit für ihn, die er in seiner Arbeit stets von neuem produziert.[1])

In dieser wirklichen Aktivität also realisiert sich die Einheit von Subjekt und Objekt. Am Ziel steht die völlig bewußte Produktion des menschlichen Seins durch den Menschen selbst, die zugleich völlige Beherrschung der Natur wäre.

Damit wird menschliche Arbeit — in einem zunächst sehr komplexen Sinn — zur Grundkategorie aller Gesellschaftswissenschaft. (In dem von Marx nicht kommentierten Teil der Rechtsphilosophie entwickelt Hegel den entsprechenden Begriff der Arbeit, die später in der Aktivität des Geistes aufgeht.) Je kleiner der Kreis der gesellschaftlichen Verknüpfung ist, um so undifferenzierter bleiben die verschiedenen Aeußerungsformen des Menschen. Die Arbeit dagegen, wie sie als Tätigkeitsform des Arbeiters im modernen Kapitalismus entwickelt wird, die in keiner unmittelbaren Beziehung mehr zu den Lebensnotwendigkeiten des Arbeiters steht, ist als solche ein Produkt später und äußerst differenzierter Entwicklung. Die undifferenzierte Arbeit war als Lebenstätigkeit unmittelbare Aeußerung der undifferenzierten Ganzheit des menschlichen Wesens. Eine Bewertung der Differenzierung liegt hierin nicht; die komplexe Lebensäußerung kann in ihrer unkontrollierten sinnlichen Unmittelbarkeit dem Tierischen nahestehen und ist daher weit davon entfernt, als solche bereits einen Idealzustand zu bilden. [2])

Die geschichtliche Entwicklung hat in neuester Zeit dazu geführt, daß sich der einzelne Mensch in unmittelbarem Funktionszusammenhang mit der ganzen Menschheit befindet. Weltgeschichte ist ein Produkt. Damit haben die objektiven Verknüpfungen des menschlichen Handelns ein Höchstmaß erreicht. Die Menschen bewegen

[1]) Die Welt als Produktion des Menschen: III 115/22; 125; 133/4; 156; 205; V 10; 17; 26; 28; 33; 61; 531; 18. Br. 21; Kr. 128/30; 237.

[2]) Arbeit als Grundkategorie II 391/2; III 81/94; 138; 539; V 67; 537; Kr. 239/40; Progrkr. 18/19; K I 533.

sich heute bereits objektiv in ihrer eigenen gesellschaftlichen Schöpfung.

So etwa wird man Marx' tatsächliches Geschichtsbild zur Zeit der Pariser Manuskripte skizzieren können. Aus ihm folgen verschiedene Modifikationen der Hegelschen Auffassung des Verhältnisses von Anthropologie, Soziologie und Geschichte, die im folgenden darzustellen sind. Auf die methodologische Problematik ist nach wie vor nicht einzugehen, da Marx sie zwar aus der Hegelschen Logik übernimmt, seine Ausführungen aber aus dem konkreten Material heraus entwickelt, ohne die Methode in ihrer allgemeinen Fassung zu diskutieren. Es wiederholt sich hier, was schon bei der Besprechung der logischen Bemerkungen in der Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie hervorzuheben war. Die methodologischen Gesichtspunkte erscheinen zunächst nur im Dispositionsschema des konkreten Stoffes.

1

Die erste Frage, die der Beantwortung bedarf, ist die nach dem Verhältnis der historischen zur soziologischen Struktur. Bewegt sich der Prozeß der menschlichen Entfremdung in fortschreitender Differenzierung gradlinig vom unmittelbar Allgemeinen zum Besonderen?

Das würde bedeuten, daß die ursprünglich einfachsten Verhältnisse sich heute als die obersten Zusammenhänge erweisen müßten. In dieser Art hatte Hegel das Verhältnis von Geschichte und Gegenwart gefaßt. Für das Grundverhältnis des Menschen zur Natur legt bereits ein oberflächlicher Blick auf die geläufigen Tatsachen ein derartiges Schema nahe: die ursprünglich primitive Selbstreproduktion des Menschen ist offenbar heute noch der Sinn des äußerst differenzierten technologisch und sozial gegliederten Systems der Nahrungsmittelproduktion und, faßt man den Begriff der Produktion so weit, wie es Marx tut, auch des geistigen Lebens.

Zum Problem wird das Schema gerade dort, wo es seinen Erkenntniswert zu bewähren hat: bei der Analyse der einzelnen Verhältnisse. So einleuchtend der oben skizzierte Zusammenhang auf den ersten Blick ist, so unglaubhaft ist die Behauptung einer Systemeinheit im Verhältnis der tragenden historischen Kategorien zu einander, die zeitlich der kategorialen Struktur der heutigen menschlichen Gesellschaft entspräche.

Hegel hatte den Versuch gemacht, die Weltgeschichte als den Fortschritt der Menschheit im Bewußtsein der Freiheit zu fassen und damit die Uebereinstimmung des historischen mit dem psychologisch-

erkenntnistheoretischen System erreicht. Dieser Versuch muß von Marx' Standpunkt aus schon darum fehlschlagen, weil hier ein Sichverändern nur dem Bewußtsein — wenn auch dem wirklichen, historisch wirksamen Bewußtsein — zuerkannt wird, der Mensch selbst jedoch als unveränderlich gedacht ist.

Aus der Ueberzeugung von der wirklichen Wandlung des Menschen in der Geschichte ergibt sich von selbst eine von der Hegelschen abweichende Ordnung der tragenden historischen Kategorien. Nur die ein Zeitgeschehen übergreifenden Grundverhältnisse können für diese Zeit eine gleicherweise historische wie systematische (logische) Priorität besitzen — daß auch diese Parallelisierung nur mittels eines Isolierungsverfahrens möglich ist, wird Marx später ausführen — nicht aber gilt die logisch-historische Strukturanalogie für untergeordnete Kategorien. Sie kann hier nicht gelten, denn untergeordnete Teilbeziehungen eines Ganzen sind im Wandel ihrer systematischen Bedeutung für das Ganze wie in der Entfaltung ihrer inneren Wandlungsmöglichkeiten nicht autonom, sondern abhängig von der übergreifenden Totalität.

Wenn der Mensch selbst als veränderlich gedacht wird, so ist damit ausgesprochen, daß er nicht autonom den übergeschichtlichen Zusammenhang stiftet, als dessen Ausgliederung die geschichtliche Bewegung zu denken ist. Die Geschichte als der Bildungsprozeß des heutigen Menschen kann daher der Strukturanalyse seines Wesens nicht eingeordnet, sondern muß ihr übergeordnet werden. Das menschliche Wesen ist als eine untergeordnete Einheit in einem umfassenden objektiven Prozeß zu sehen, in dessen mannigfache Wirkungszusammenhänge es nach von ihm unabhängigen wechselnden Konstellationen eintritt. In der Auseinandersetzung mit ihnen wird es bald in diese, bald in jene Richtung gelenkt, gemäß der objektiven Problematik, der es sich gegenübersieht. Das ist nichts anderes als das Ergebnis der erkenntnistheoretischen Auffassung des Verhältnisses des Subjekts zum Objekt, die Marx sich gebildet hat, auf die historische Problematik bezogen. Die Uebereinstimmung ist nicht zufällig, sondern in der historischen Entwicklung des Bewußtseins begründet. Aus der Einsicht in diesen Zusammenhang ergibt sich weiter, daß es ebenso falsch ist, die Einbettung des Menschen in die objektive geschichtliche Welt als einsinnige Abhängigkeit von objektiven Zusammenhängen zu deuten, wie es falsch ist, die Abbildtheorie in diesem Sinne zu verstehen. Es wohnt der Marxschen Auffassung beider Bereiche im Gegenteil eine aktivistische wenn auch nicht pragmatistische Grundüberzeugung inne.

Die geschichtliche Determination des Subjekts durch das Objekt, innerhalb des Subjekts des Bewußtseins durch das Sein, vollzieht sich in der Weise, daß die Problematik seiner Situation und deren Lösungsmöglichkeit dem handelnden Subjekt objektiv gegeben ist.

Faßt man das Verhältnis beider Seiten so, dann ist das Subjekt von vornherein als Glied der objektiven Welt, die objektive Welt von vornherein als die des Subjekts gesehen.

Ein derartiges wechselseitiges Implikationsverhältnis besteht für Marx auch im Verhältnis des strukturellen zur historischen Gliederung bestimmter historischer Perioden. Nicht nur die Gesamtgeschichte vollzieht sich in einem Wandel der tragenden Kategorien — auch innerhalb des Bereiches einer tragenden Kategorie (also eines grundlegenden Verhältnisses des Menschen zur Natur) erklärt nur die historische Betrachtung die Differenzierung der konkreten historischen Totalität, während anderseits die historische Betrachtung die systematische Gliederung impliziert, indem sie die aufgezeigten Wirkungszusammenhänge in ihrem inneren Verhältnis zueinander, in Ueberordnung und Unterordnung darstellt. Auch für Marx ist also in der systematischen Ordnung der Kategorien zeitliche Ordnung umgesetzt in logische Ordnung. In den Pariser Manuskripten wird dies Verhältnis der beiden und seine Umkehrung: Logik des Zeitlichen noch nicht als solches analysiert. In unserem Zusammenhang genügt es jedoch, die Problemstellung und ihre Herkunft von Hegel als explizit bewußt nachzuweisen.

Auch Hegels Zusammenfassung von Anthropologie und Geschichte bleibt in modifizierter Gestalt gewahrt. Wenn der Mensch in seinem geschichtlichen Bildungsprozeß bald in diese, bald in jene Richtung gelenkt wird, so läßt sich das Wesen, als das er sich am Schlusse dieser Entwicklung produziert hat, freilich nicht in einer einfachen Projektion der Geschichte in die Anthropologie konstruieren. Vermögen des Menschen, die einer historischen Problematik entsprachen, mögen heute gegenstandslos geworden, andere, längst angelegte mögen plötzlich ins Zentrum gerückt sein. Was erhalten bleibt, ist die grundsätzlich historische Auffassung des heutigen Menschen ebenso wie das grundsätzlich anthropologische Verständnis der Geschichte als des gesellschaftlichen Lebensprozesses der Menschen.

Als Ergebnis läßt sich eine Auflösung der Hegelschen Parallelisierung von historischem Prozeß, menschlicher Gesellschaft und menschlicher Vernunft feststellen. Alle drei Bereiche bleiben miteinander verknüpft, das Gesetz ihrer Verknüpfung wird aber durchweg aus dem spirituellen Wesen des Menschen in das sinnlich-dyna-

mische Verhältnis der Gesellschaft zur Natur verlegt. Die damit durchgeführte Reduktion auch des realgeschichtlichen Prozesses auf das nie überwindbare zweiseitige Verhältnis Subjekt/Objekt entspricht der erkenntnistheoretischen Polemik gegen Hegels absoluten Geist.

Für die praktische Aufgabe, die sich Marx zunächst stellt – die Erkenntnis der heutigen Gesellschaft, wie sie den Gegenstand der klassischen Oekonomie bildet – folgt, daß historische Gesichtspunkte erst in zweiter Linie zu berücksichtigen sind. Die Analyse der heutigen Struktur muß vorhergehen: aus ihr ergibt sich, welche Verhältnisse der Vergangenheit im gegenwärtigen Gesamtzusammenhang fortwirken, welches der geschichtliche Sinn der Gegenwart ist. Ein unausgeführtes Dispositionsschema, dessen methodologische Gesichtspunkte sehr klar hervortreten, gliedert das «Verhältnis des Privateigentums» in diesem Sinne:

> «Das Verhältnis des Privateigentums ist Arbeit, Kapital und die Beziehung beider.
>
> Die Bewegung, die diese Glieder zu durchlaufen haben, sind:
>
> Erstens: unmittelbare und vermittelte Einheit beider.
>
> Gegensatz beider.
>
> Gegensatz «jedes gegen sich selbst.» (III 103; vgl. III 77; 109)

Hier wird aus der Vorgeschichte des zu analysierenden Verhältnisses nur dasjenige als bedeutsam in Betracht gezogen, was sich als Keim des heutigen Verhältnisses erwiesen hat. Dies aber wird in seiner historischen Entfaltung gesehen und aus ihr heraus wird seine systematische Struktur verstanden. Das ist die Aufgabe, die sich noch das Kapital stellt.

Gewisse äußerlich ähnliche einfachste Lebensbeziehungen des Menschen zur Natur mögen sich der historischen Rückschau als Parallelen zur Gegenwart geradezu anbieten und werden sich doch in der Einordnung in das Gesamtsystem der heutigen Gesellschaft als unvergleichbar erweisen: die Höhle des Wilden, die Kellerwohnung des Armen unterscheiden sich in ihrem Sinn für den Menschen so vollkommen, wie die Epochen, denen sie angehören. (III 135)

2

Hegel hatte die übereinstimmende geistige Struktur der Menschen auf dem Wege über die Aufhebung des gegenständlichen Wesens einsichtig gemacht. Feuerbach, mit dem Marx in der Polemik gegen die Aufhebung der Gegenständlichkeit übereinstimmt, hatte mit dem

ungegenständlichen Wesen des Menschen die Trennung von Erscheinung und Wesen überhaupt verworfen, dabei aber Hegels Gleichsetzung der Menschen nicht in Frage gestellt. Marx vollzieht sowohl die Trennung wie die Begründung der Uebereinstimmung neu im gegenständlichen Bereich.

Den Ausgangspunkt bilden die tatsächlichen Verschiedenheiten der Menschen, wie er sie im Rheinland und in der Berührung mit Arbeiterkreisen in Paris kennengelernt hat, und wie sie die klassische Oekonomie entwickelt. Eine Auffassung des menschlichen Wesens, die von dem Unterschied zwischen Arbeiter und Kapitalist abstrahiert, erfaßt offenbar nicht das wirkliche, sondern nur ein abstraktes Wesen. Ein derartiger Begriff entspricht insbesondere nicht dem «Wesen» der Hegelschen Logik, denn dort umfaßt das Wesen das Gesetz der Erscheinung. Es lebt also in der Erscheinung und widerspricht ihr nur in seinem Hinausgehen über die jeweilige und zufällige einzelne Erscheinung.

Auf der anderen Seite gehen auch die Gesetze der Oekonomie, die den bezeichneten Tatbestand zu erfassen scheinen, am Wesen des Menschen in ihrer Ordnung der Erscheinung prinzipiell vorbei. Liegt ihnen doch das Bestreben zugrunde, das Verhalten der Menschen gerade unter den Gesichtspunkten zu erfassen, unter denen es nicht menschlichen, sondern dinglichen, naturgesetzlichen Charakter trägt.

Sie verabsolutieren damit die heutige Unterordnung des Menschen unter bestimmte gesellschaftlich-objektive Konstellationen, während die Aufgabe gerade darin besteht, die objektiven Verknüpfungen doch stets als Verknüpfungen menschlichen Handelns zu verstehen.

Marx' Konzeption der Einheit von Subjekt und Objekt läßt ihn die nur objektivistische Einstellung der Oekonomen vor aller Einzelkritik der ökonomischen Gesetze ablehnen.[1]) Er steht vor der Aufgabe, das menschliche Wesen als hinter den ökonomischen Gesetzen in all seiner Verhüllung wirksames Agens aufzuspüren und es zugleich in dieser seiner Entfremdung darzustellen.

Bereits in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie hatte Marx die Zuteilung der allgemeinen gesellschaftlichen Funktionen an einzelne Individuen nicht nur kritisiert, sondern auch als der heutigen Wirklichkeit entsprechend anerkannt. Die Eingliederung aller Einzelnen in ein System, in dem die verschiedenen Aeußerungsformen eines im Wesen einheitlichen Menschentums auf die verschiedenen Individuen aufgeteilt sind, ist ihm also ein vertrauter Gedanke.

[1]) Vgl. etwa II 380/1; III 107/8; 514/6; 534/5; Kr. 44; K I 533.

Damals hatte ihm aber das Wesen des Menschen noch schlechthin als Einheit gegolten, die nur in der gesellschaftlichen Organisation nicht zum adaequaten Ausdruck komme. Es entspricht der Gesamtrichtung seiner Entwicklung, daß er nun die Einheit in der Differenzierung des Konkreten, in der Verschiedenheit der Menschen sucht.

Mit dieser Problemstellung unterscheidet er sich einerseits von den klassischen Oekonomen, die gesellschaftliche Zusammenhänge unter dem Gesichtspunkt der Arbeitsteilung erklären. Denn sie setzen die Gleichheit der Menschen vor der Arbeitsteilung ebenso voraus, wie sie unterstellen, daß sie durch die Arbeitsteilung nicht prinzipiell aufgehoben werde. Anderseits tritt Marx damit in Gegensatz zum französischen Gleichheitskommunismus, der sich im Prinzip in der von Marx verfolgten Richtung zu bewegen scheint. Gegen ihn grenzt er sich ausdrücklich ab.

Er charakterisiert hierbei die abgelehnte Richtung des Kommunismus als «positiven Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums» (III 111): das Privateigentum, das heute einige Mitglieder der Gesellschaft besitzen, soll als solches auf einen weiteren Kreis von Personen und Sachen ausgedehnt werden, ohne daß eine prinzipielle Veränderung mit ihm vorginge. Die Verabsolutierung des Besitzverhältnisses als der tragenden gesellschaftlichen Kategorie stellt diesen Kommunismus als ein System des «allgemeinen Privateigentums» (III 111) in eine Linie mit dem bekämpften System des besonderen Privateigentums: er erweist sich als dessen Verallgemeinerung.

Was bedeutet aber Privateigentum überhaupt? Ein Verhältnis des Menschen zu den Dingen, das den Menschen in die quantitative Beziehung des «Habens» (Terminus von Heß) zur Sachwelt bringt, das Wesen des Menschen also im Ansatz bereits dem Wesen des Dinges unterordnet. In der kritisierten Form des Kommunismus bleibt nun «das Verhältnis des Privateigentums das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachenwelt» (III 112), in seiner extremsten Form dort, wo das Besitzverhältnis auf die Beziehungen der Menschen zueinander ausgedehnt wird: «in der tierischen Form, daß der Ehe (welche allerdings eine Form des exklusiven Privateigentums ist) die Weibergemeinschaft, wo also das Weib zu einem gemeinschaftlichen und gemeinen Eigentum wird, entgegengestellt wird.» (III 112) Das Verhältnis der Geschlechter, für Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis kat 'exochen, nimmt bei Marx dadurch eine Sonderstellung ein, daß «in diesem natürlichen Gattungsverhältnis das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur,

seine eigene natürliche Bestimmung» ist (III 113). «Dieser Kommunismus — indem er die Persönlichkeit des Menschen überall negiert — ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist» (III 113). Es zeigt sich hier deutlich, wie der rein objektivistischen Fassung nicht nur der gesellschaftlichen, sondern der Dingwelt überhaupt eine grundsätzliche Gegnerschaft entgegengebracht wird, zugleich, wie sich die soziologische Betonung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses aus der erkenntnistheoretischen Analyse der Sinnlichkeit ergibt.

Die Menschen, deren gesellschaftliches Verhältnis zur Natur und zueinander das des «Habens» ist, werden damit in einer formellen Weise gleichgesetzt. Diese Gleichheit spricht ebenso wie die Nationalökonomie auch die idealistische Philosophie aus, wenn sie das Verhältnis des Menschen zum Gegenstand als ein nur äußerliches, das Wesen und damit die prinzipielle Gleicheit der Subjekte nicht affizierendes betrachtet (III 209). Der wahre Sinn dieser Art Gleichheit liegt nicht in der angeblichen Freiheit des Menschen gegenüber der Sachwelt. Er hat sich im Gegenteil als Unterordnung der Persönlichkeit unter sie erwiesen. Das menschliche Wesen steckt also in einer nur negativen Weise in ihr. Es hat sie nicht gestaltet, sondern ist in ihr in einer teilhaften und nicht von der Struktur der Persönlichkeit her bestimmten Weise fixiert: es ist in ihr entäußert. In der Negation der Entäußerung, in der Negation also der teilhaften Realisierung des menschlichen Wesens ist es positiv zu entwickeln. Der gesuchte qualitative Persönlichkeitsbegriff muß auf dem Wege über die Frage gewonnen werden, ob die existenten Formen des menschlichen Wesens in inneren Spannungen über sich hinausweisen.

Hier ergibt sich der positive Sinn der realen gesellschaftlichen Differenzierung für eine soziale Anthropologie. Die Negation der Entäußerung überhaupt müßte in der leeren Kontradiktion verharren.

Erst die Analyse der konkreten Erscheinung ergibt ihre konkreten inneren Spannungen, ihr Verhältnis zu anderen Erscheinungen, kurz das ganze Geflecht quantitativer und qualitativer Beziehungen, das die Richtung der Gesamtbewegung und inneren Veränderung bestimmt. Diese Analyse verwertet die Ergebnisse der oben skizzierten grundsätzlichen Vergleichung von Geschichte und Soziologie: die Bewegung der historischen Verhältnisse ist funktional verknüpft ihrer systematischen Struktur, die Formung des Menschen in der Geschichte der Zukunft impliziert die gesellschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart so, wie die Gegenwart ihre eigene Geschichte impliziert. Im Zusammenfließen und Sich-Verschlingen der Wirkungs-

reihen integriert sich die Vielfalt der systematischen Differenzierungen in neuen kategorialen Formungen, und die Differenzierungen der Gegenwart erweisen sich als verbunden in der Einheit der sie erzeugenden historischen Bewegung.

Es geht nun darum, das Wesen des Menschen in der von den Einzelnen unabhängigen, aber in der Gesamtheit aller Einzelnen lebendigen Gesetzlichkeit des menschlichen Reproduktionsprozesses zu finden: das Wesen als das Gesetz des Werdens.

3

Eine erste geschichtliche Einheit des menschlichen Wesens ergibt die äußerlichste und primitivste Verknüpfung der Menschen: die biologische. Marx arbeitet hier mit einem Entwicklungsprinzip, das auf die Formel: Differenzierung von außen, Integration von innen, gebracht werden kann. (Die Ausdrücke Differenzierung und Integration werden gebraucht: III 144, 536) Es gilt zunächst für die unterste Relation innerhalb des Gesamtverhältnisses Subjekt/Objekt, Mensch/Natur, erschöpft aber seine Bedeutung nicht im biologischen Bereich. Wir werden es in Psychologie und Soziologie wiederkehren sehen. Die Trennung dieser verschiedenen Anwendungsbereiche ergibt sich aus der objektiven Struktur des S/O-Verhältnisses [1]: der zunächst rein biologisch zu erklärenden Gleichheit der Menschen im Zeitpunkt ihres Eintrittes in die Geschichte überlagert sich eine höhere Ebene der Differenzierung, sobald die spezifisch gesellschaftliche Situation eintritt, und eine höchste dann, wenn die Verknüpfung bewußt gestaltet wird. Zunächst beschäftigt uns das biologische Schema. Der Grundgedanke, die Unauflöslichkeit der Korrelation S/O ist hier etwa folgendermaßen zu konkretisieren: Der Mensch faßt in sich eine Fülle verschiedenartiger Beziehungen zu seiner Umwelt zusammen, denen seine verschiedenen physiologischen Eigenschaften entsprechen. Die Vielzahl der gegenständlichen Beziehungen ist in den Eigenschaften eines organischen Lebewesens zu einem Ganzen integriert. Integration ist hier der Ausdruck für die spezifische ganzheitliche Aktivität des Subjektes. Ihr steht auf der Objektseite die ständig wechselnde Vielheit der dinglichen Verknüpfungen als das differenzierende Moment gegenüber. Der Mensch bildet etwa die Fähigkeiten des Sehens und Hörens in der aktiven Bewältigung einer leuchtenden und tönenden Welt aus. Klar konzipiert ist der Entwicklungsgedanke als solcher sowie das Prinzip der S/O-Korrelation. Mehr aber wird man nicht sagen dürfen (vgl. III 124). In

1) Subjekt/Objekt im Folgenden abgekürzt S/O.

ihrem Verhältnis zum Darwinismus sind diese Gedanken am besten mit den Worten zu charakterisieren, mit denen Marx später (Br. v. 3. Okt. 66) von den «deutschen Naturphantasten, die Darwins Grundidee ganz aussprachen, so wenig sie dieselbe beweisen konnten», spricht. Im Bewußtsein mangelnder Fachkenntnisse hielten sich Marx und Engels sorgfältig von Aussagen zurück, die über das Postulat einer biologischen Entwicklung hinausgehen. Engels hat später in seiner Skizze über den Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen angedeutet, in welcher Art man sich die Ausführung des Gedankens der realen Veränderung des Menschen in seiner Auseinandersetzung (Einheit) mit der Natur zu denken hat. Auch die Zustimmung, die Marx und Engels sofort äußern, als ihnen Darwins Theorie bekannt wird, nimmt Bezug auf ihre eigenen Versuche in dieser Richtung. Versuche, die freilich nur der Deutung der historischen menschlich-gesellschaftlichen Entwicklung dienen. Sie bedürfen ihrer nur als Voraussetzung der soziologischen Entwicklungsidee, die Marx in den Pariser Manuskripten bereits ausführlich entwickelt. Mit ihr haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

Es ist Hegelsche Tradition, daß der Mensch nicht aus den Wäldern, aus einer vorgesellschaftlichen Stufe seiner Entwicklung in die Gesellschaft und in die Geschichte eintritt, sondern daß er vom Beginn seines Menschseins an in menschlichen Verbänden lebt. Diese These gehört zu den Grundüberzeugungen, deren Marx und Engels vor aller Prüfung sicher sind, die aber auch der Prüfung standhalten (vgl. Engels, Ursprung etc.).

Damit erweist sich die biologische Verknüpfung als von allem Anfang der eigentlich menschlichen Geschichte an eingebettet in die soziale. Zunächst gilt es, die spezifische Wirkungsweise der sozialen Verknüpfung im Unterschied zur nur biologischen zu fassen. Für Marx liegt er darin, daß sich der Mensch in der Produktion seines Lebens nicht mehr unmittelbar, sondern durch Vermittlung des anderen Menschen auf die Natur bezieht. Es schiebt sich also in das bleibende Grundverhältnis S/O ein Zwischenglied ein. Das Thema seiner späteren Arbeit wird sein, die verschlungenen Beziehungen, die sich aus dem Ineinanderwirken objektiver und subjektiver Elemente in der Gesellschaft ergeben, zu analysieren und an dem tendenziellen Deckungsverhältnis, der subjektiven Durchdringung der objektiven Welt, zu messen.[1]) Vorläufig genügt es, die Problematik dispositionell zu ordnen.

Die gesellschaftliche Entwicklung modifiziert das skizzierte Ineln-

[1]) Vgl. etwa K III 940.

anderwirken von Differenzierung und Integration, ohne es zu durchbrechen. Der Einzelne tritt gewisse Funktionen an den Anderen ab. Objektiv gesehen, teilt er seine Arbeit auf; für Marx ist aber wichtig, daß die differenzierte Arbeit etwas qualitativ anderes ist als die undifferenzierte: das Aufgehen in einer Teilfunktion bedeutet für den Menschen subjektiv Teilhaftigkeit seines Lebens. Sie schließt damit die Möglichkeit einer realen Differenzierung des wirklichen Menschen in sich, die nichts mit der natürlichen Differenzierung nach Talenten und Individualität (diese bleibt immer integrierte Differenzierung) zu tun hat, sondern die Gliederung der Sachwelt jedem Einzelnen in einer von ihm aus gesehen sinnlosen Weise aufzwingt — derart, daß schließlich das menschliche Wesen nicht mehr in den Menschen, sondern in dem Schema der Arbeitsteilung lebt (III 540).[1])

Solche zerstörende Wirkung entfaltet der Prozeß dann, wenn er die verschiedenen Bewußtseinsschichten trennt und gegeneinander ausspielt. Dabei ergibt sich eine Umkehrung seiner differenzierenden Wirkung auf den Menschen im Verhältnis zu seiner äußeren Differenziertheit: Die körperlichen Arbeiten des Menschen mögen noch so verschieden sein, sie sind als Lebensäußerungen im wesentlichen gleichwertig. Das kommt zum Ausdruck in der realen Gleichsetzung der manuellen Arbeit im Kapitalismus. Sie sind nur insofern unmenschlich, als sie die gesamte Lebenstätigkeit auf eine derart primitive Funktion beschränken. Anders die geistigen Betätigungen.

Hier wirkt sich die Differenzierung in unendlicher Spezialisierung gerade derjenigen Lebensäußerungen aus, die ihrem Wesen nach unmittelbar einheitlicher Ausdruck der Persönlichkeit, der Individualität sein sollten. Die Beziehung auf das Ganze der Dingwelt, der eigentliche Ausdruck qualitativer Individualität, wird durch die Spezialisierung der geistigen Funktionen umgeformt in abstrakte Beziehung auf eine Vielzahl von Dingen. Der allgemeine Charakter des Denkens wird entstellt und rein formell; es kehrt damit der Gegensatz von allgemein und abstrakt wieder, der sich in der Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie als Schlüssel zu einer Reihe gesellschaftlicher Erscheinungen ergeben hatte. Damals war zwar auch schon betont worden:

> «Die moderne Zeit, die Zivilisation . . . trennt das gegenständliche Wesen des Menschen als ein nur äußerliches, materielles von ihm. Sie nimmt nicht den Inhalt des Menschen als seine wahre Wirklichkeit.» (I 499)

Aber erst jetzt wird der Versuch gemacht, das gegenständliche Wesen selbst zu analysieren.

[1]) K I 638/9.

Da alle individuellen Differenzierungen in der biologischen Integration resümiert werden, ergibt sich aus der sozialen Funktionenteilung ein Schema der psychischen Entwicklung, das man als Psychologie von außen charakterisieren könnte. Nicht mehr die differenzierte Beziehung des Menschen auf die Natur allein, auch die gesellschaftlichen Differenzierungen werden zu konstitutiven Momenten der individuellen Struktur. Dies nicht nur unmittelbar auf dem Wege über die gesellschaftlich unterschiedenen Individuen, sondern auch mittelbar durch deren Bedeutung für die Umwelt ihrer Mitmenschen. Sowohl in den Pariser Manuskripten wie in der allgemeinen Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie weist Marx hier besonders auf die notwendige Bezogenheit von produktivem und rezeptivem Kunstsinn hin; es findet innerhalb der gesellschaftlichen Verflechtung mannigfachste Wirkung und Rückwirkung statt, die sich jedoch stets von den beiden Polen Mensch und Natur her ordnen läßt.

In den Pariser Manuskripten faßt Marx zusammen:

> «Man sieht, wie die Geschichte der Industrie und das gewordene gegenständliche Dasein der Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Wesen des Menschen, sondern immer nur in einer äußeren Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde, weil man — innerhalb der Entfremdung sich bewegend — nur das allgemeine Dasein des Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc. als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als menschliche Gattungsakte zu fassen wußte. In der gewöhnlichen, materiellen Industrie (— die man eben sowohl als einen Teil jener allgemeinen Bewegung fassen, wie man sie selbst als einen besonderen Teil der Industrie fassen kann, da alle menschliche Tätigkeit bisher Arbeit, also Industrie, sich selbst entfremdete Tätigkeit war —) haben wir unter der Form sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände, unter der Form der Entfremdung, die vergegenständlichten Wesenskräfte des Menschen vor uns. Eine Psychologie, für welche dies Buch, also grade der sinnlich gegenwärtigste, zugänglichste Teil der Geschichte zugeschlagen ist, kann nicht zur wirklichen inhaltvollen und reellen Wissenschaft werden. Was soll man überhaupt von einer Wissenschaft denken, die von diesem großen Teil der menschlichen Arbeit vornehm abstrahiert und nicht in sich selbst ihre Unvollständigkeit fühlt, solange ein so ausgebreiteter Reichtum des menschlichen Wirkens ihr nichts sagt als etwa, was man in einem Worte sagen kann: «Bedürfnis», «gemeines Bedürfnis»!? ...»
>
> «Die Industrie ist das wirkliche geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen; wird sie daher als exoterische Enthüllung der menschlichen Wesenkräfte gefaßt, so wird auch das menschliche Wesen der Natur oder das natürliche Wesen des Menschen verstanden, daher die Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der menschlichen Wissenschaft werden, wie sie jetzt schon — obgleich in entfremdeter Gestalt — zur Basis

des wirklich menschlichen Lebens geworden ist, und eine andre Basis für das Leben, eine andre für die Wissenschaft ist von vornherein eine Lüge. Die in der menschlichen Geschichte — dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft — werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in entfremdeter Gestalt wird, die wahre anthropologische Natur ist.» — (III 121/2)

Damit ist die Verbindung zu den soziologischen Ausführungen der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie hergestellt. Es leuchtet nun ein, wie die gesellschaftliche Organisation der Arbeitsteilung in ihrer scheinbar technisch bedingten Struktur das menschliche Wesen implizieren kann — derart, daß in den verschiedenen sozialen Schichten jeweils eine bestimmte Seite des menschlichen Wesens verwirklicht ist. Da diese einseitige und teilhafte Realisierung in allen ihren Formen etwas Minderwertiges bleibt, kann aus den empirischen Menschen das Wesen des Menschen freilich nicht summierend zusammengesetzt werden. Und doch ermöglichen sie es, die Totalität der Persönlichkeit in der zunächst negativen Weise zu bestimmen, von der oben gesprochen wurde. Sie ist das Wesen der Erscheinung. Sie integriert als der subjektive Pol die objektive Wirklichkeit zur geschichtlichen Einheit von Subjekt und Objekt.

Die Teilhaftigkeit und Unzulänglichkeit der einzelmenschlichen Existenz in der heutigen Gesellschaft sieht Marx im Ganzen, bevor er sie im Einzelnen analysiert. Er empfindet nicht nur das Faktum der unmenschlichen Lebensform großer Teile der Bevölkerung als lebendige Anklage gegen die theoretisierende Haltung der deutschen Intelligenz: er spürt bei dieser Intelligenz die gleiche menschliche Verarmung, die auf der anderen Seite als materielles Elend erscheint.

Es ist ein besonders verständnisloser Einwand gegen Marx' Arbeit, wenn man ihm diese Tatsache zum Vorwurf macht. Daß es ihm in der Wissenschaft um Ziele geht, an denen er persönlich stärksten Anteil nimmt, ermöglicht es ihm, sein ganzes Leben in den Dienst dieser Wissenschaft zu stellen. Es verpflichtet ihn zugleich innerlich auf strenge Sachlichkeit und Objektivität. Wertfrei ist seine Forschung nicht. Aber sie erblickt Werte in objektiven Qualitäten, wie etwa der totalen Persönlichkeit, steht also von vornherein jenseits des Gegensatzes einer quantitativen Objektwelt zu einer qualifizierenden subjektiven oder objektiven Wertwelt. Die qualitative Denkweise, die neben der Zeitlogik das wesentliche Merkmal der Hegelschen wie der Marxschen Dialektik ist, ist als Voraussetzung seines Verfahrens zu erkennen. Dann zeigt sich, wie weit oberflächliche Kritik an Marx' angeblicher «Vermengung von Tendenz und Wissenschaft» das eigentliche Problem verfehlt — ganz unabhängig davon, wie zu diesem wirklichen Problem Stellung zu nehmen ist.

4

Bisher war von dem entfremdeten, abstrakten Menschen in einer hypothetischen Weise die Rede; in der Art etwa, wie sich für Marx eine erste Beziehung der Hegelschen anthropologisch-historischen Fragestellungen auf die gegebene soziale Wirklichkeit ergibt. Mit dieser vorläufigen Annäherung geht in der Pariser Zeit bereits die konkrete Analyse der sachlich-ökonomischen Verknüpfungen zusammen: die Kritik der Oekonomie. Warum diese Kritik gerade so erfolgen muß, warum in immer neuem Ansatz eine dialektische Auflösung der starren ökonomischen Kategorien versucht wird, wie im scheinbaren Zerfließen einiger der so begonnenen Analysen in Wirklichkeit stets die Ordnung auf das S/O-Verhältnis hin gewahrt bleibt, wird erst verständlich, wenn Klarheit darüber besteht, daß die ökonomischen Probleme von Marx systematisch unter anthropologisch-soziologischen Gesichtspunkten überprüft werden. Im Laufe dieser Arbeit erst ergibt sich Marx, daß die ökonomische Theorie in sich selbst brüchig ist. Seine eigenen Versuche einer Korrektur solcher Fehler stehen an Gewicht und Umfang zunächst noch ganz zurück im Verhältnis zu den ausführlichen Einwänden gegen die ökonomische Methodologie und Begriffsbildung überhaupt.

a

Versuchen wir nun, seine Kritik einzelner ökonomischer Kategorien unter den oben entwickelten dispositionellen Gesichtspunkten zusammenzufassen. Auszugehen ist von der Analyse der Lage des Arbeiters.

Hier tritt die anthropologische Bedeutung der ökonomischen Gesetzlichkeit besonders schlagend hervor.

> «Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion betrachtet.»
>
> «Wenn wir also fragen: welches ist das wesentliche Verhältnis der Arbeit, so fragen wir nach dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion.» (III 84/5) [1])

Die Entfremdung beginnt bereits im Verhältnis zur Arbeitsmöglichkeit: ob der Arbeiter Arbeit findet, entscheidet sich nach Gesetzen, die ihn, seinem menschlichen Wesen fremd, sachlichen Verhältnissen unterwerfen. Schon damit verliert die Arbeit den Charakter der ganzheitlichen Lebensäußerung, den sie als menschliche Betätigung tragen müßte. Zugleich wird der Arbeiter in ein äußerliches Verhältnis zu dem Produkt seiner Arbeit versetzt: die Bemessung seiner Subsistenzmittel steht in keiner unmittelbaren Beziehung

[1]) Vgl. K III 105.

mehr zu seiner Tätigkeit. Es wird damit das doppelte Band zerschnitten, das den Menschen mit der Natur verbindet; sie hört in dem gleichen Maße auf, «ein seiner Arbeit angehöriger Gegenstand, ein Lebensmittel seiner Arbeit zu sein», wie sie aufhört, «Lebensmittel im unmittelbaren Sinn, Mittel für die physische Subsistenz des Arbeiters zu sein». (III 84; s. a. 539/40) «Die Spitze dieser Knechtschaft ist, daß er nur mehr als Arbeiter sich als physisches Subjekt erhalten kann und nur mehr als physisches Subjekt Arbeiter ist.» (84).

«In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst.»

Was bedeutet die abstrakte Arbeit im Akt der Produktion für den Arbeiter?

«Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit . . . Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird . . . Wie in der Religion die Selbständigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d. h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbständigkeit. Sie gehört einem anderen, sie ist der Verlust seiner selbst. (Vgl. III 539, Z. 31/40, K I 325; 319; 599)

Es kömmt daher zum Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.

Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.» (III 85/6)

Die Entfremdung ist bisher nach zwei Seiten hin analysiert: zunächst als Entfremdung des Menschen von den Dingen, dann als Selbstentfremdung des Individuums.

«Wir haben nun noch eine dritte Bestimmung der entfremdeten Arbeit aus den beiden bisherigen zu ziehen.

Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigene als die der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht, sondern — und dies ist nur ein anderer Ausdruck für

dieselbe Sache — sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem universellen, darum freien Wesen verhält.»

«Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eigenen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der Spezies, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder Spezies zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.

Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen: indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut. Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein Gattungsleben, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit, und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.» (III 86/89)

Marx faßt zusammen:

«Wir gingen aus von einem nationalökonomischen Faktum, der Entfremdung des Arbeiters und seiner Produktion. Wir haben den Begriff dieses Faktums ausgesprochen: die entfremdete, entäußerte Arbeit. Wir haben diesen Begriff analysiert, also bloß ein nationalökonomisches Faktum analysiert.» (III 89/90)

Damit ist der anthropologische Sinn des ökonomischen Faktums: Fabrikarbeit aufgedeckt. Es ist der «Begriff» dieses Faktums ausgesprochen, d. h. nicht ein subjektiver Begriff, sondern der objektive Begriff in Hegels Sinne: das formelle Moment, mit dem allein sich die Oekonomie beschäftigt, ist zu seinem — in der Form nur einseitig fixierten Inhalt in Beziehung gesetzt: der Begriff als «das Vermittelnde zwischen Form und Inhalt». In diesem Wort steckt also die Abbreviatur einer ganzen Theorie, die später besonders in den Wertanalysen des Kapitals wichtig wird. Wenn nicht erkannt wird, daß Marx stets mit ganz präzisen Bedeutungen der Worte arbeitet, ist ein wesentlicher Teil des Ausgesagten nicht verstanden. Vor allen

Dingen geht sein innerer Zusammenhang verloren. Wenn Marx von «begriffslosem» Vorgehen spricht, wie er es in den verschiedensten Zusammenhängen in sehr verschiedenen Perioden seines Lebens tut, so liegt darin stets Kritik an einer Isolierung formaler und inhaltlicher Momente gegeneinander. Vor allem bedarf es des gelegentlichen Hinweises auf die hier gewahrte Kontinuität deshalb, weil die in den Pariser Manuskripten explizit behandelte anthropologische Problematik in den späteren Arbeiten implizit, aber gerade in Terminologie und Methodologie lebendig bleibt.

b

Der Analyse der Lohnarbeit sollte die des Kapitalverhältnisses folgen. Beide werden nicht unverbunden einander gegenübergestellt. Es wird vielmehr nach dem oben bereits skizzierten Schema der «Einheit der Gegensätze» die Situation des Kapitalisten als in derjenigen des Arbeiters bereits vorausgesetzt und impliziert aufgewiesen.[1] Wir fanden oben, daß Marx eine bestimmte historische Struktur dieses Verhältnisses sieht, sie in den erhaltenen Fragmenten jedoch nur kurz gliedert. Wir folgen also der systematischen Analyse, die den gleichen Strukturzusammenhang wie die historische zum Gegenstand hat, jedoch nicht den Weg von der zeitlich früheren unmittelbaren Einheit der Gegensätze bis zu ihrer heutigen differenzierten Entfaltung verfolgt, sondern die vermittelte, differenzierte Einheit des heutigen Systems analysiert.

> «Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremdem und ihm feindlichen Menschen; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen, und das Verhältnis, in welchem er zu diesem andern Menschen steht. Wie er seine eigne Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eigenes Produkt zu dem Verlust, zu einem nicht ihm gehörigen Produkt, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt. Wie er seine eigne Tätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Tätigkeit an.» (III 91)

Marx gibt keine Kausalerklärung des Eigentums mit diesen Worten. Er zeigt nicht die Wirkung der entfremdeten Arbeit, denn dann müßte er sie als vor dem Kapitalverhältnis existierend betrachten. Er analysiert nur die innere Bezogenheit des Arbeiters auf den Kapitalisten, ein Verhältnis, das sich zwar unter anderen und Teilgesichtspunkten in Kausalreihen zerlegen läßt, das aber als ganzes

1) Zur Komplementsoziologie, -psychologie etc. vgl.: I 14; 477; 499; 543; II 205; III 18; 90/1; 97; 114; 116/7; 121; 286; 361; 537/8; V 235; 242; 357/8; 396/7; 534; Kr. 39; 244; K I 325; 379; 599; 607; III 65.

kein Kausal-, sondern ein dialektisches Strukturverhältnis ist. Marx' Methode unterscheidet sich gerade in diesem Punkte scharf von der Methode der klassischen Oekonomen. Er arbeitet mit dem Prinzip der «Einheit der Gegensätze» hier an einer Stelle, wo die klassische Oekonomie das Kreislaufschema verwendet. Aber während der Kreislauf in eine «schlechte Unendlichkeit» hineinführt, in die quantitative Unendlichkeit ewigen Weitergehens des einmal erfolgten Anstosses, kommt es Marx auf die qualitative Bezogenheit der gesellschaftlichen Faktoren an, von der Art und Richtung der einzelnen Kausalreihen abhängt, die sie selegiert, trennt und zusammenfaßt.

In einem bestimmten Sinne ist freilich die entfremdete Arbeit «Ursache» der übrigen nationalökonomischen Verhältnisse: sie drückt das allgemeinste Verhältnis ihrer Epoche zur Natur rein aus.[1]) Daher stehen alle anderen Kategorien der Oekonomie zu ihr in einem Ableitungsverhältnis, das trotz der wechselseitigen Bezogenheit aller Momente nicht umkehrbar ist.

> «Wir haben allerdings den Begriff der entäußerten Arbeit (des entäußerten Lebens) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der Bewegung des Privateigentums gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffs, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist . . .»
>
> «Das Privateigentum ergibt sich also durch Analyse aus dem Begriff der entäußerten Arbeit, d. i. des entäußerten Menschen, der entfremdeten Arbeit, des entfremdeten Lebens, des entfremdeten Menschen.» (III 91)
>
> «Wie wir aus dem Begriff der entfremdeten, entäußerten Arbeit den Begriff des Privateigentums durch Analyse gefunden haben, so können mit Hülfe dieser beiden Faktoren alle nationalökonomischen Kategorien entwickelt werden, und wir werden in jeder Kategorie, wie z. B. dem Schacher, der Konkurrenz, dem Kapital, dem Geld, nur einen bestimmten und entwickelten Ausdruck dieser ersten Grundlagen wiederfinden.»

Das Manuskript, dem wir bisher teilweise folgten, bricht an dieser Stelle ab, bevor die Situation des Privateigentümers der des Arbeiters entsprechend analysiert ist. Aus einigen Sätzen ergibt sich jedoch die Art des geplanten Ueberganges.

> «Zunächst ist zu bemerken, daß alles, was bei dem Arbeiter als Tätigkeit der Entäußerung, der Entfremdung, bei dem Nichtarbeiter als Zustand der Entäußerung, der Entfremdung, erscheint.
>
> Zweitens, daß das wirkliche, praktische Verhalten des Arbeiters in der Produktion und zum Produkt (als Gemütszustand) bei dem ihm gegenüberstehenden Nichtarbeiter als theoretisches Verhalten erscheint.

[1]) Zum Begriff der abstrakten Arbeit vgl. etwa III 42; 88; VI 457; 471; 475; 540; Kr. 14; Bgkr. 69.

Drittens. Der Nichtarbeiter tut alles gegen den Arbeiter, was der Arbeiter gegen sich selbst tut, aber er tut nicht gegen sich selbst, was er gegen den Arbeiter tut.» (III 94)

Berücksichtigt man diese Hinweise, so läßt sich das Fehlende in allen wesentlichen Zügen aus der von Marx ausgeführten Analyse des Privateigentums entnehmen. Sie entspricht dem ersten Gesichtspunkt der Analyse des Arbeiters: Entfremdung des Menschen und der Dinge (s. o. S. 71) und ist schließlich auch unter den Gesichtspunkten «Selbstentfremdung der Individuen» und «Entfremdung der Gattung» durch Marx' verstreute Aeußerungen über das Verhältnis des Intellektuellen zum Sozialismus zu ergänzen.

Wieder gilt es, an die gegebenen ökonomischen Tatsachen und Begriffe anzuknüpfen.

«Wir haben schon gesehen, wie der Nationalökonom Einheit von Arbeit und Kapital auf vielfache Art setzt. 1. Das Kapital ist aufgehäufte Arbeit; 2. Die Bestimmung des Kapitals innerhalb der Reproduktion, teils die Reproduktion des Kapitals mit Gewinn, teils das Kapital als Rohstoff (Material der Arbeit), teils als selbst arbeitendes Instrument — die Maschine ist das unmittelbar mit der Arbeit identisch gesetzte Kapital —, ist produktive Arbeit; 3. der Arbeiter ist ein Kapital; 4. der Arbeitslohn gehört zu den Kosten des Kapitals; 5. in bezug auf den Arbeiter ist die Arbeit die Reproduktion seines Lebenskapitals; 6. in bezug auf den Kapitalisten ein Moment der Tätigkeit seines Kapitals.

Endlich 7. unterstellt der Nationalökonom die ursprüngliche Einheit beider als die Einheit als Kapitalist und Arbeiter, dies ist der paradiesische Urzustand. Wie diese beiden Momente als zwei Personen sich entgegenspringen, ist für den Nationalökonomen ein zufälliges und darum nur äußerlich zu erklärendes Ereignis. (Siehe Mill.)» (III 133)

«Die Nationalökonomie — wie die wirkliche Bewegung — geht aus von dem Verhältnis des Menschen zum Menschen, als dem des Privateigentümers zum Privateigentümer. Wenn der Mensch als Privateigentümer vorausgesetzt wird, d. h. also exklusiver Besitzer, der durch diesen exklusiven Besitz seine Persönlichkeit bewährt und sich vom andern Menschen unterscheidet, wie auf sie bezieht, — das Privateigentum ist sein persönliches, sein ihn auszeichnendes, darum sein wesentliches Dasein — so ist der Verlust oder das Aufgeben des Privateigentums eine Entäußerung des Menschen, wie des Privateigentums selbst. Wir halten hier nur die letztere Bestimmung fest. Wenn ich mein Privateigentum an einen andren ablasse, so hört es auf, mein zu sein . . . Den Fall der Gewalt ausgenommen — wie komme ich nun dazu, an einen anderen Menschen mein Privateigentum zu veräußern? Die Nationalökonomie antwortet richtig: Aus Not, aus Bedürfnis . . .

Das Band, welches die beiden Privateigentümer auf einander bezieht, ist die spezifische Natur des Gegenstandes, der die Materie ihres Privateigentums ist. Die Sehnsucht nach diesen beiden Gegenständen, d. h. das Bedürfnis nach ihnen, zeigt jedem der Privateigentümer, bringt es ihm zum Bewußtsein, daß er außer dem Privateigentum noch ein anderes wesentliches Verhältnis zu den Gegenständen hat, daß er nicht das besondere Wesen ist,

wofür er sich hält, sondern ein totales Wesen, dessen Bedürfnisse im Verhältnisse des innern Eigentums — denn das Bedürfnis nach einer Sache ist der evidenteste, unwiderleglichste Beweis, daß die Sache zu meinem Wesen gehört, daß ihr Sein für mich, ihr Eigentum das Eigentum, die Eigentümlichkeit meines Wesens ist — auch zu den Produktionen der Arbeit des Andern stehn. Beide Eigentümer werden also getrieben, ihr Privateigentum aufzugeben, aber es ist so aufzugeben, daß sie zugleich das Privateigentum bestätigen, oder das Privateigentum innerhalb des Verhältnisses des Privateigentums aufzugeben . . .

Die gesellschaftliche Beziehung oder das gesellschaftliche Verhältnis der beiden Privateigentümer ist also die Wechselseitigkeit der Entäußerung, das Verhältnis der Entäußerung auf beiden Seiten gesetzt, oder die Entäußerung als das Verhältnis der beiden Eigentümer, während im einfachen Privateigentum die Entäußerung nur noch in bezug auf sich, einseitig stattfindet.

Der Tausch oder der Tauschhandel ist also der gesellschaftliche, der Gattungsakt, das Gemeinwesen, der gesellschaftliche Verkehr und Integration der Menschen innerhalb des Privateigentums und darum der äußerliche, der entäußerte Gattungsakt. Eben darum erscheint er als Tauschhandel. Er ist darum ebenso das Gegenteil des gesellschaftlichen Verhältnisses.» (537/8, III)

(Es folgt hier die erste Fassung der Marxschen Arbeitswerttheorie: der Tauschwert als die spezifische Form entäußerter menschlicher Arbeit in ihrem «nur relativen» Dasein.)

Der Privateigentümer steht also sogar zu den Dingen, die er besitzt, in einem ähnlich unmenschlichen Verhältnis wie der Arbeiter.

Auch er gelangt nicht dazu, sein Wesen zu leben, auch er verhält sich als Individuum zu sich selbst in einer teilhaften Art, indem er sich in die teilhafte Beziehung des «Habens» zu den Gegenständen setzt. Wir fanden die Verallgemeinerung dieses Phänomens schon im Zusammenhang der entfremdeten Arbeit ausgesprochen:

«Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältnis, welches er sich und der Natur zu andern, von ihm unterschiednen Menschen gibt.» (III 91)

Es gibt für den Menschen keine Erfüllung seines individuellen Wesens getrennt von der Erfüllung seines sozialen Wesens; aller Reichtum kann die aus dessen Mangel folgende Verarmung nicht ausgleichen: er trägt sie sogar wesentlich in sich.[1]) Diese Auffassung entspricht völlig der andern, nach der keine Erfüllung des menschlichen Wesens möglich ist ohne Erfüllung seines sinnlichen Wesens. Beide Gedanken folgen aus dem totalen Persönlichkeitsbild, das Marx vorschwebt. Bevor wir uns dessen Skizzierung zuwenden, sei an dieser Stelle eine kurze Zusammenfassung von Marx' Auffas-

[1]) III 18; 39; 94; 115/7; 123; 539/40; IV X; 261; 390; 452; V 35; 59; VI 317; 18. Br. 116.

sung der Stellung des Intellektuellen eingefügt. Marx liebt unmittelbare persönliche Bekenntnisse nicht.[1]) Es entspricht seiner ganzen Art, daß er auch sich selbst von seiner Leistung und von seinem Wege Rechenschaft ablegt, indem er sie in einer objektiven und allgemeinen Weise zu fassen versucht. Seine Aeußerungen über die Rolle des Intellektuellen haben daher auch biographisches Interesse.

Daß Marx nicht daran liegt, den Einzelnen als unmittelbar von ökonomischen Interessen bestimmt darzustellen, ist selbstverständlich.

> «Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.» (Kap. I, Vorw. z. 1. Aufl., S. 8)

Es kommt ihm darauf an, die Ideologie des Menschen aus seiner spezifischen Situation heraus zu verstehen, also in ihrer funktionalen Beziehung zum Ganzen der Gesellschaft darzustellen. Wenn sich dabei im Einzelfalle eine soziologische Tendenz zu auch subjektiver Minderwertigkeit feststellen läßt, so handelt es sich dabei um eine Folgerung, nicht um das Prinzip selbst.

Wie ist nun der Intellektuelle in den gesellschaftlichen Zusammenhang eingegliedert?

> «Die Teilung der Arbeit, die wir bereits oben als eine der Hauptmächte der Geschichte vorfanden, äußert sich innerhalb der herrschenden Klasse als Teilung der geistigen und materiellen Arbeit.» (V 36) (Vgl. K I 379)

Diese Spaltung kann sogar zu einer Entgegensetzung beider Gruppen führen — eine Tatsache, die eine besondere Tragweite erlangt, wenn sie koinzidiert mit einem akuten Klassengegensatz innerhalb der Gesellschaft. Hier beschäftigt uns zunächst die spezifische Bewußtseinsbildung, die eine besondere Schicht der Gesellschaft in formeller Vertretung der Gesamtgesellschaft, in tatsächlicher Vertretung der bürgerlichen Schicht, der sie angehört, vollzieht.

Im Bewußtsein des Intellektuellen, etwa des Nationalökonomen, der sich Marx als besonders charakteristisches Beispiel bietet, drückt sich der bürgerliche Charakter seiner Wissenschaft aus in der

[1]) Er kann sich z. B. nicht entschließen, für ein Lexikon Angaben über seinen Lebenslauf zu machen; der Versuch einiger Freunde, in der «Gartenlaube» unter Verwertung persönlicher Motive Propaganda für ihn zu machen, ist ihm sehr unangenehm.

unkritischen Annahme der allgemeinsten Kategorien der bürgerlichen Welt. Das Voraussetzen der entfremdeten Arbeit, die Verabsolutierung der in ihr beschlossenen unmenschlichen Produktionsbedingungen in ewigen Gesetzen macht den bürgerlichen Charakter der Theorie in einem viel tieferen Sinne aus als ihr bewußtes Eintreten für bestimmte handelspolitische Ziele. Die allgemeinste Form der Absolutsetzung bestimmter historischer Verhältnisse liegt in der Konstituierung der Wissenschaft selbst. Die Oekonomie, bei Hobbes, Locke, Hume noch eingegliedert in ein philosophisches Gesamtsystem, sondert sich aus diesem ab in dem Maße, wie «die unbedingte Erhebung des Nützlichkeitsverhältnisses zum einzigen Inhalt aller übrigen» (V 391) historisch und theoretisch (historisch: die Bourgeoisie als *die* Klasse nach der französischen Revolution, theoretisch: Bentham) zur Alleinherrschaft gelangt. Die ökonomische Fragestellung bereits wird zur Apologie des Bestehenden.

Erinnern wir uns jetzt des Satzes, daß «das wirkliche praktische Verhalten des Arbeiters in der Produktion und zum Produkt (als Gemütszustand) bei dem ihm gegenüberstehenden Nichtarbeiter als theoretisches Verhalten erscheint» (III 94), so ergibt sich die Entsprechung von wirklicher entfremdeter Arbeit und Nützlichkeitsideologie ohne weiteres. Die Schwäche der theoretischen Position liegt im kritiklosen Akzeptieren der menschlichen Situation, die sie im übrigen adaequat erfassen mag. Immanente Kritik wird sie aufdecken weniger in der Unschlüssigkeit der expliziten Argumentationen als in der Bewußtmachung ihrer historischen Voraussetzungen.

In der kritiklosen Hinnahme solcher Voraussetzungen liegt für Marx das Entwürdigende der bürgerlichen Wissenschaft. Daß die Lage des Intellektuellen ihn aus ökonomischen Gründen an die Seite des Proletariats stellen könnte, hat Marx nicht beschäftigt. Aber er ist überzeugt, daß die bürgerliche Wissenschaft bei theoretischer Vertiefung überall über sich selbst hinausweise und damit für den Intellektuellen eine ähnliche Möglichkeit zur Ueberwindung seiner gesellschaftlichen Gebundenheit eröffne wie für den Arbeiter. Ueberblickt man seine gesamte Polemik gegen Oekonomie, Philosophie und bürgerliche Wissenschaft überhaupt, so läßt sie sich durchweg auf den doppelten Vorwurf zurückführen: des Hinnehmens der Wirklichkeit entweder in ihrer kruden Faktizität (historische Rechtsschule, Hegels «Empirismus», Positivismus) oder in ihrer faktischen Abstraktheit (Junghegelianer, Ricardo), zwei Haltungen, deren jede eine bestimmte historische Teilwahrheit aus-

spricht, die aber zugleich als theoretische Haltungen selbst unbefriedigend sind und deren Annahme eine menschliche Unzulänglichkeit bedeutet.

Am tiefsten gefaßt ist diese Unzulänglichkeit in der Kritik des nurtheoretischen Verhaltens überhaupt. Wir sahen, wie sich diese Kritik bereits in der Dissertation, ganz klar aber in den Bestrebungen ankündigt, die Philosophie zur Wirklichkeit zu bringen. Sie wird in der Trennung von Bauer endgültig präzisiert und steht im Mittelpunkt der Polemik gegen die früheren junghegelianischen Freunde.

Ihre erkenntnistheoretische Begründung findet sie in dem Vorrang der gestaltenden vor der nur anschauenden Vernunft. Was im Zusammenhang der Erkenntnistheorie theoretisches Problem war, wird für den Intellektuellen zur Frage der praktischen Lebensgestaltung.

Wir hatten oben auszuführen, daß Marx' Abbildtheorie bei aller Anerkennung des Bewegungscharakters der gesamten Erkenntnis doch die nur erkenntnismäßige Bewegung als im Verhältnis zur Bewegung des Objektes passiv betrachtet. Die Nurerkenntnis mag sogar für die doppelt determinierte Bewegung des Gesamtverhältnisses Subjekt Objekt bedeutsam werden (da sie ja eine reale Veränderung auf der Subjektseite bewirkt hat), ohne doch die spezifische und adaequate Aktivität des Bewußtseins zu erreichen. Diese besteht nämlich gerade nicht in der Veränderung des Subjekts (die sie mit allen niederen und höheren ideologischen Bewußtseinsformen gemein hat), sondern in der Veränderung des Objekts. Wenn wir bisher die Bedeutung des Sinnlichen, Wirklichen, Aktiven besonders zu betonen hatten, so ist nun aller Nachdruck darauf zu legen, daß sich damit für Marx das Rangverhältnis zwischen sinnlichem Handeln und vernünftigem Erkennen keineswegs verschoben hat. Es ist nicht Geringschätzung der intellektuellen Funktionen, wenn Marx gegen die bürgerlichen Intellektuellen und ihr Denken polemisiert; es ist im Gegenteil die Ueberzeugung von der alle menschlichen Funktionen übergreifenden und leitenden Rolle der Vernunft, die in ihrer Trennung des Denkens vom Handeln entwürdigt werde.

Die Trennung des Denkens vom Handeln führt einerseits zur theoretischen Anerkennung des Gegebenen, Empirischen als eines Unveränderlichen und Notwendigen, andererseits zur korrelativen Anerkennung eines von diesem Empirischen getrennten Absoluten, Idealen. Dessen Schattendasein zu ironisieren, wird Marx nicht müde. Aber er wendet sich damit nicht gegen das Ideal, sondern gegen die Trennung von Theorie und Praxis, die das Ideale ebenso

entwertet, wie sie die Faktizität erhöht. Er polemisiert gegen die Hypostasierung beider Sphären bald in historischen Ideologieanalysen, bald in systematischen Ausführungen (so vor allem in der Heiligen Familie und der Deutschen Ideologie gegen die Junghegelianer).

(Für Marx fällt die Beziehung Subjekt — Objekt nicht mit der anderen: Theorie — Praxis zusammen. Die erstere bezeichnet innerhalb der soziologischen Analyse die Beziehung Mensch—Gegenstand, ganz unabhängig davon, ob auf Seiten des Subjektes theoretisches Verhalten vorliegt. Dagegen ist in der Antithese: Sein — Bewußtsein «Sein» als subjektives Sein, nicht als Außenwelt zu verstehen, obwohl auch damit praktisch nur subjektiv gefaßt ist, was im anderen Falle objektiv gefaßt wurde. Theorie — Praxis ist ebenfalls ein Verhältnis der Aktivitätsschichten innerhalb des einzelnen Subjekts: das des rationalen Denkens zum Handeln.)

Entgegen der pragmatistischen Marxinterpretation ist also zu betonen, daß bei Marx von einem Vorrang der Praxis vor dem Erkennen oder gar von einer Bewertung der Wahrheit unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit keine Rede sein kann.[1]) Was zu der Mißdeutung Anlaß gibt, ist vielmehr die von Hegel stammende Konzeption des Erkennen—Handelns (s. a. S. 45), bei der jedoch viel eher der logische Sinn des Handelns als der pragmatische Sinn des Erkennens auffallen.

Eine Intellektualität, die sich vor dem vornehmsten Gegenstand des menschlichen Denkens, der gesellschaftlichen Tat, verschließt, ist für Marx minderwertig. Das liegt in seiner Kritik der «fixen Kategorien» auch dann, wenn er diese Folgerung nicht ausdrücklich zieht. Zu ergänzen ist dann stets die Inadaequanz der Theorie nicht nur dem Gegenstand, sondern auch dem totalen Menschen gegenüber, der in der Teilhaftigkeit des empirischen Theoretikers angelegt ist.

Wir haben drei Beispiele anthropologischer Analyse wiedergegeben, das des Arbeiters, des Kapitalisten und des Intellektuellen. Als das Wesen dieser drei Menschentypen erwies sich der entfremdete Mensch, als dessen typische Aeußerung die entfremdete Arbeit des Arbeiters. Sie stellt die unmittelbare Beziehung Mensch—Natur her, von der alle übrigen Relationen abhängen. Von ihr aus ist daher die Entfremdung in allen ihren Formen zu überwinden. Für den Arbeiter allein bedeutet die entfremdete Arbeit Freisetzung von seinen

[1]) Vgl. z. B. M 2, I, 312/13.

Lebensmitteln, und ihre Ueberwindung wird daher zur dringenden Lebensnotwendigkeit für ihn. Alle anderen Klassen der Gesellschaft bejahen sich selbst noch in teilhafter Weise in ihrer Tätigkeit. Aus ihnen werden also nur diejenigen Individuen zu grundsätzlicher Opposition gegen die gesellschaftliche Ordnung getrieben, für die bereits die weniger zerstörenden Formen der Entfremdung untragbar sind.

5

Marx spricht es nicht aus, aber sein eigener Weg führt ihn über solche immanente Kritik der bürgerlichen Intelligenz an die Seite des Proletariats. Das kommt schon in der Leidenschaft zum Ausdruck, mit der er sich mit den Junghegelianern auseinandersetzt. Theoretische Halbheit ist ihm unerträglich. Daher liegt in der Ablehnung der sachlich nicht sehr bedeutsamen junghegelianischen Theorien die Abrechnung mit dem eigenen philosophischen Gewissen (Engels). Sie verleiht der Heiligen Familie und dem polemischen Teil der Deutschen Ideologie ihren Sinn innerhalb Marx' und Engels' persönlicher Entwicklung, und das Wort Gewissen ist hier ganz ernst zu nehmen. Wäre dem nicht so, dann müßte man bedauern, daß zentrale Gedanken des historischen Materialismus in der Heiligen Familie und in der Deutschen Ideologie in einem polemischen Zusammenhang entwickelt werden, der ihre geschlossene Behandlung geradezu verhindert.

Es soll damit natürlich nicht bestritten werden, daß Marx und Engels auch von einem warmen Empfinden für das Proletariat bestimmt waren. Hier besteht kein Gegensatz. Aber theoretisch begründet sich die Solidarität von Intellektuellem und Proletarier in der allgemeinen Fassung des Begriffes der Entfremdung. Für uns kommt es darauf an, die Kontinuität in Marx' Entwicklung gerade in der Loslösung von seinen früheren Freunden und Standesgenossen zu erkennen.

Der Gang dieser Entwicklung erklärt es auch, daß Marx von jeder Idealisierung des Proletariats weit entfernt ist. Daher die häufig bittere Beurteilung der proletarischen wie der bürgerlichen Schwächen seiner Freunde im Briefwechsel mit Engels. Er sieht im Proletariat die Tendenz und die Möglichkeit einer Höherentwicklung, die über den kulturellen Standard des Bürgertums hinausführt (vgl. III 135). Aber das Proletariat seiner Zeit ist ihm zugleich der Inbegriff des entfremdeten, seiner Würde beraubten, physisch und geistig zerstörten Menschen. Wenn im Kommunistischen Manifest 1848 davon die Rede ist, daß einzelne Mitglieder der Bourgeoisie im Laufe des Klassenkampfes zum Proletariat übertreten,

so ist damit nicht gemeint, daß sie Proletarier werden, sondern daß sie von ihrer eigenen gesellschaftlichen Position aus die Schranken sprengen, die den spezifisch bürgerlichen Charakter ihres geistigen Habitus und ihrer Aktivität ausmachen. Für Marx selbst bleibt der drohende Zwang zu proletarischer Lebensführung, der mit seiner uneinträglichen theoretischen Arbeit in London verbunden ist, eins der drückendsten persönlichen Probleme. Schon die oben zitierten Aeußerungen über den französischen Gleichheitskommunismus zeigen, daß sein persönliches Ideal so wenig ein proletarisches wie ein bürgerliches ist; es ist ein Ideal menschlicher Ganzheit, dem er selbst wenigstens als Theoretiker soweit nahekommt, daß er zu seiner ohnehin enzyklopädischen Bildung alle europäischen Sprachen (außer den ugro-altaischen) und dazu deren mittelalterliche Formen beherrscht und auf Grund dieser Kenntnis die Literatur des ganzen europäischen Kulturkreises überblickt (Engels' Sprachkenntnisse sind noch erstaunlicher). Es ist durchaus falsch, sich Marx als nur Oekonomen vorzustellen: er ist dies in seinen späteren Jahren so wenig wie zur Zeit der Pariser Manuskripte.

In der Betonung hat sich diese Auffassung von der idealen Rolle des Intellektuellen freilich gewandelt. In Paris glaubt Marx noch an die Möglichkeit, die junge bürgerliche Intelligenz durch den Appell an die für ihn selbst maßgebenden Motive auf seinem eigenen Wege mitreißen zu können. Das gelingt ihm nicht. Selbst diejenigen Freunde, die ihm politisch verbunden bleiben, (z. B. die «wahren Sozialisten») finden zum Sozialismus nicht auf dem Wege der theoretischen Analyse, sondern lassen sich von stimmungs- und gefühlsmäßigen Beweggründen leiten. Eine derartige Haltung genügt nach Marx' Auffassung der gestellten Aufgabe nicht. Er mag hierbei das, was seiner eigenen Natur entspricht, in zu intransigenter Weise von anderen verlangen. Jedenfalls tritt an die Stelle der geforderten Synthese von bürgerlicher Intelligenz und proletarischer Bewegung bei Marx und Engels mehr und mehr eine tiefgehende Skepsis gegenüber den Motiven und Entwicklungsmöglichkeiten der Intelligenz. Beim späteren Heß, Grün, Heinzen findet Marx seichte Gefühlsschwärmerei, bei Lassalle die ihm vollends unerträgliche Eitelkeit, — er und Engels rechnen sich innerlich bald nicht mehr zu dieser Gruppe, in die sie in Paris noch ganz hineingehören. Engels spricht nur noch vom Proletariat als dem Erben des deutschen Idealismus. In einem aber bleibt ihre alte Auffassung lebendig: in ihrem eigenen Verhältnis zur Arbeiterbewegung.

Man wird hierbei einen historischen Gesichtspunkt nicht außer Acht

lassen dürfen. Hegels Generation hatte den Anstoß, den die französische Revolution gegeben hatte, in Deutschland aufgenommen. Es besteht hier noch engste Verbundenheit von politischer, ökonomischer und kultureller Revolution des Bürgertums. Das Bewußtsein, in dieser großen gesellschaftlich-geistigen Bewegung zu stehen, teilt sich auch den Junghegelianern noch mit. Im Zuge dieser Bewegung werden ihre fortschrittlichsten Elemente weitergetrieben, über die Grenzen des Bürgertums hinaus an die Seite des Proletariats. Die Entwicklung des deutschen und englischen Bürgertums in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, mit ihrer evolutionären und der Saturierung nahekommenden wirtschaftlichen Aufwärtsentwicklung, verlangt keinen menschlichen Einsatz der politischen Theorie mehr und stellt die letzten Grundlagen der Gesellschaft nicht in Frage. Diese Zeit treibt den bürgerlichen Intellektuellen nicht an die Seite des Proletariats. Männer wie Miquel, einst mit Marx leitendes Mitglied des Bundes der Kommunisten, später Minister, entsprechen ihr. Auf Seiten der Arbeiterbewegung Kampf um den Genossenschaftsgedanken, um Gewerkschaftspolitik, Liebknecht als Führer der Marxisten, ein Mann, der bei aller Freundschaft mit Marx und Engels ihrer theoretischen Arbeit doch völlig fernsteht — unter solchen Umständen müssen Marx und Engels auf ihre jugendlichen Illusionen über das Bündnis von bürgerlicher Intelligenz und Arbeiterbewegung mit leiser Selbstironie zurückblicken. Es bleibt ihre Ueberzeugung von der Notwendigkeit einer Weiterführung der bürgerlichen kulturellen Tradition durch das Proletariat und die verpflichtende Kraft ihrer eigenen Aufgabe.

6

Bisher ist gezeigt worden, wie jede Lage innerhalb der Gesellschaft, inbegriffen die Zugehörigkeit zur herrschenden Klasse, den Menschen sich selbst entfremdet, indem sie ihn in ein teilhaftes Verhältnis zu den Dingen wie zur Gesellschaft setzt. Subjekt des gesellschaftlichen Prozesses ist also nicht der Mensch, sondern der entäußerte, an ihm wesensfremde Konstellationen preisgegebene Mensch. Der Arbeiter unterliegt den «Gesetzen», die die Nachfrage nach Menschen regeln.

Der Kapitalist unterliegt den Gesetzen des Marktes. Hierin liegen nun die ökonomischen Widersprüche der gesellschaftlichen Organisation ebenso beschlossen wie die anthropologischen. Wir sind bisher dem anthropologischen Sinn der Oekonomie nachgegangen. Nachdem Marx dies Thema zu einer mindestens grundsätzlichen Klarheit gebracht hat, wendet er sich der Frage zu: Wie bewegt sich

nun die menschliche Aktivität in ihrer entfremdeten ökonomischen Gestalt?

Wir entwickeln Marx' ökonomische Theorie nicht mit gleicher Ausführlichkeit wie seine philosophischen Ueberzeugungen. Sie liegt im «Kapital» in ausgereifter Form vor; ihre Anfänge in den Pariser Manuskripten beschäftigen uns nur insofern, als sie den inneren Zusammenhang beider Problemkreise erkennen lassen und damit Aufschluß über Marx' ökonomische Methodologie geben.

> «Indem sie [die klassischen Oekonomen] das Privateigentum in seiner tätigen Gestalt zum Subjekt machen, also zugleich den Menschen zum Wesen und den Menschen als ein Unwesen zum Wesen machen, so entspricht der Widerspruch der Wirklichkeit vollständig dem widerspruchsvollen Wesen, das sie als Prinzip erkannt haben. Die zerrissene Wirklichkeit der Industrie bestätigt ihr in sich zerrissenes Prinzip, weit entfernt, es zu widerlegen.» (III 109)

Dem Privateigentum werden die Dinge zu Trägern von Tauschwert, zu Waren; indem jedoch die Beziehung auf diese Dinge zum eigentlichen Inhalt menschlicher Tätigkeit wird, indem auch der Arbeiter nur noch als Arbeitskraft, als Ware genommen wird, erlangt die Kategorie der Ware eine ähnlich grundlegende Bedeutung wie die der abstrakten Arbeit. Der erste Satz des Kapital lautet:

> «Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine «ungeheure Warensammlung», die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware.»

Daß hier der Terminus «erscheint» in präziser Bedeutung zu nehmen ist, und welches das Wesen ist, dem die Erscheinung entgegengesetzt wird, entwickeln die Pariser Manuskripte. Im Kapital wird später kurz zusammengefaßt:

> «Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst . . . zurückspiegelt.» (S. 77)

In der Ware ist also positiv gefaßt, was in der entfremdeten Arbeit negativ gefaßt war: die Ware ist Erscheinung, die entfremdete Arbeit Subjekt, Wesen.

In ähnlicher Weise wird die Geldtheorie vorbereitet.

> «Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert. Die Quantität des Geldes wird immer mehr seine einzige mächtige Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduzierte, so reduziert es sich in seiner eigenen Bewegung als quantitatives Wesen.» (III 127)

Oder es wird die von Marx stets festgehaltene enge Beziehung von Monopol und Konkurrenz entwickelt:

«Die ursprüngliche Bestimmung des Privateigentums ist das Monopol; sobald es sich daher eine politische Konstitution gibt, ist sie die des Monopols. Das vollendete Monopol ist die Konkurrenz. — Dem Nationalökonomen zerfallen Produktion, Konsumtion und als Vermittler von beiden der Austausch oder die Distribution. Die Trennung von Produktion und Konsumtion, von Tätigkeit und Geist an verschiedene Individuen und in demselben Individuum, ist die Trennung der Arbeit von ihrem Gegenstand und von ihr selbst als einem Geist . . . läßt die Selbstentfremdung sowohl in der Gestalt der Selbstentfremdung als der wechselseitigen Entfremdung erscheinen.» (III 540/1).

Erinnern wir uns an die Bedeutung der «Entfremdung» in der Phänomenologie, so tritt der Zusammenhang mit Hegels Problematik klar hervor. In Marx' Gegenüberstellung der ökonomischen Gesetze, die als naturgesetzlich, notwendig, zwangshaft charakterisiert werden, und einer vom Menschen her rational geleiteten Wirtschaft geht es darum, dem unfreien, in die Gesetzlichkeit der Dinge gebundenen Menschen den freien, die Dinge beherrschenden Menschen entgegenzusetzen. Eben darum, weil die Freiheit des geistigen Menschen erst in der konkreten Freiheit des wirklichen Menschen realisiert wird, gelangt Marx zum «historischen Materialismus», so wie er vom Ernstnehmen des gegenständlichen Wesens des Menschen zum philosophischen Materialismus kam. Dieser Zusammenhang zwischen Freiheitsideal und historischem Materialismus, der freilich der geläufigen Auffassung durchaus widerspricht, kommt in Gedankengang und Terminologie der Pariser Manuskripte unzweideutig zum Ausdruck:

«Daß in der Bewegung des Privateigentums, eben der Oekonomie, die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als theoretische Basis findet, davon ist die Notwendigkeit leicht einzusehen.

Dies materielle, unmittelbar sinnliche Privateigentum ist der materielle sinnliche Ausdruck des entfremdeten menschlichen Lebens. Seine Bewegung — die Produktion und Konsumtion — ist die sinnliche Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Produktion, d. h. Verwirklichung oder Wirklichkeit des Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur besondre Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des Privateigentums, als die Aneignung des menschlichen Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches, d. h. gesellschaftliches Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet des Bewußtseins des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des wirklichen Lebens, — ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten.» (III 115)

7

Den Weg zur wirklichen bewußten Gestaltung der Welt durch den Menschen hat Marx im «Kapital» in einem letzten Kapitel, «Die Klassen», skizzieren wollen. Die zwei Seiten, zu deren Niederschrift er noch kam, beschließen heute den dritten Band des Werkes. Zahlreiche verstreute Aeußerungen lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß seine Grundanschauungen die gleichen geblieben sind, die ihn bereits 1844 in Paris leiten. Das sicherste, wenn auch nicht offenstliegende Zeugnis hierfür bietet die Kontinuität seiner Methode, denn diese Methode impliziert den Freiheitsbegriff, den wir oben zu entwickeln hatten, gerade dort, wo sie der Analyse konkret-empirischen Stoffes dienstbar gemacht wird. Diesen Freiheitsbegriff und das aus ihm folgende Bild der Zukunft entwickelt Marx nur an einer Stelle seines Gesamtwerkes positiv und ausführlich: in den Pariser Manuskripten. Wir besitzen alle wesentlichen Voraussetzungen zu seinem Verständnis in der Analyse der entfremdeten Arbeit.

Aus ihr muß sich entwickeln lassen, wie sie über ihre empirische Existenz hinausweist — nicht auf ein autonomes Ideal hin, sondern auf das in ihrer Unvollkommenheit angelegte Vollkommene. Mit einer kurzen Skizze dieser Zukunftsgesellschaft schließt unsere Uebersicht über die Gedanken der Pariser Manuskripte.

> «Wenn die Empfindungen, Leidenschaften etc. des Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen im engeren Sinn, sondern wahrhaft ontologische Wesens(Natur)bejahungen sind — und wenn sie nur dadurch wirklich sich bejahen, daß ihr Gegenstand sinnlich für sie ist, so versteht sich, 1. daß die Weise ihrer Bejahung durchaus nicht eine und dieselbe ist, sondern vielmehr die unterschiedne Weise der Bejahung die Eigentümlichkeit ihres Daseins, ihres Lebens bildet: die Weise, wie der Gegenstand für sie, ist die eigentümliche Weise ihres Genusses: 2. da, wo die sinnliche Bejahung unmittelbares Aufheben des Gegenstandes in seiner selbständigen Form ist (Essen, Trinken, Bearbeiten des Gegenstandes etc.), ist dies die Bejahung des Gegenstandes; 3. insofern der Mensch menschlich, also auch seine Empfindung etc. menschlich ist, ist die Bejahung des Gegenstandes durch einen andren, ebenfalls sein eigner Genuß; 4. erst durch die entwickelte Industrie, i. e. durch die Vermittlung des Privateigentums, wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität, als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Produkt der praktischen Selbstbetätigung des Menschen; 5. der Sinn des Privateigentums — losgelöst von seiner Entfremdung — ist das Dasein der wesentlichen Gegenstände für den Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses, wie der Tätigkeit.» (III 145)

> «Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens . . .» (III 88; s. a. oben 116/7)

> «Die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Geist existieren keineswegs allein in der Form einer unmittelbar gemeinschaftlichen Tätig-

keit und unmittelbar gemeinschaftlichen Geistes, obgleich die gemeinschaftliche Tätigkeit und der gemeinschaftliche Geist, d. h. die Tätigkeit und der Geist, die unmittelbar in wirklicher Gesellschaft mit andren Menschen sich äußert und bestätigt, überall da stattfinden werden, wo jener unmittelbare Ausdruck der Gesellschaftlichkeit im Wesen ihres Inhaltes begründet und seiner Natur angemessen ist.

Allein auch wenn ich wissenschaftlich usw. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selber in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, [soll wohl heißen: . . . die ich selber *nicht* in unmittelbarer Gemeinschaft . . .] so bin ich gesellschaftlich, weil als Mensch tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein eigenes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit, darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens.» (III 116)

In dieser positiven Fassung des menschlich-gesellschaftlichen Wesens ergibt sich die wirkliche Lösung des Problems Individuum-Gemeinschaft und damit die konkrete Freiheit des Menschen. Sie ergibt sich für das Individuum:

«Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben, er also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz gebraucht wird. Obgleich das Privateigentum alle diese unmittelbaren Verwirklichungen des Besitzes selbst wieder nur als Lebensmittel faßt, und das Leben, zu dessen Mittel sie dienen, ist das Leben des Privateigentums, Arbeit und Kapitalisierung . . .

Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind. Das Auge ist zum menschlichen Auge geworden, wie sein Gegenstand zu einem gesellschaftlichen, menschlichen, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der Sache um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein gegenständliches menschliches Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre egoistische Natur und die Natur ihre bloße Nützlichkeit verloren, indem der Nutzen zum menschlichen Nutzen geworden ist.

Ebenso sind die Sinne und der Geist der andren Menschen meine eigne Aneignung geworden. Außer diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher gesellschaftliche Organe, in der Form der Gesellschaft, also z. B. die Tätigkeit unmittelbar in Gesellschaft mit andren etc. ist ein Organ einer Lebensäußerung geworden und eine Weise der Aneignung des menschlichen Lebens.

Es versteht sich, daß das menschliche Auge anders genießt als das rohe, unmenschliche Auge, das menschliche Ohr anders als das rohe Ohr etc.

Wir haben gesehn. Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als menschlicher Gegenstand oder gegenständlicher Mensch wird. Dies ist nur möglich, indem er ihm als gesellschaftlicher Gegen-

stand und er selbst sich als gesellschaftliches Wesen, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird.

Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner eignen Wesenskräfte wird, werden ihm alle Gegenstände als die Vergegenständlichung seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als seine Gegenstände, d. h. Gegenstand wird er selbst. Wie sie ihm als seine werden, das hängt von der Natur des Gegenstandes und der Natur der ihr entsprechenden Wesenskraft ab; denn eben die Bestimmtheit dieses Verhältnisses bildet die besondre, wirkliche Weise der Bejahung. Dem Auge wird ein Gegenstand anders als dem Ohr, und der Gegenstand des Auges ist ein andrer als der des Ohrs. Die Eigentümlichkeit jeder Wesenskraft ist gerade ihr eigentümliches Wesen, also auch die eigentümliche Weise ihrer Vergegenständlichung, ihres gegenständlichen wirklichen, lebendigen Seins. Nicht nur im Denken, sondern mit allen Sinnen wird daher der Mensch in der gegenständlichen Welt bejaht.»[1]) (III 118/20)

Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren doppelt bejaht. Ich hätte 1) in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschaubare und darum über allen Zweifel erhabene Macht zu wissen. 2) In Deinem Genuß oder Deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, als das menschliche Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3) für Dich der Mittler zwischen Dir und der Gattung gewesen zu sein, also von Dir selbst als eine Ergänzung Deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil Deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in Deinem Denken wie in Deiner Liebe mich bestätigt zu wissen. 4) in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar Deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben. Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete.»[2]) (III 546/7)

Für die gesellschaftliche Organisation folgt: Schon in seiner bisherigen Form, in der er noch in den Verhältnissen und Kategorien der Entfremdung verharrt,

[1]) Gegenständlichkeit. Vergegenständlichung: I 447; 470/1; 499; 605; III 88/9; 107; 110; 117/22; 145; 155; 157/61; 166; 213; 224; 231/2; 254; 370,1; 540/1; 545/6; 594; V 105/6; 135; 209; 246; 275; 531; 533/4; Kr. 13/4; 20; 32; 34; 120; 133; 237; 242; 247; Progrkr. 19.

[2]) Zur Zukunftsgesellschaft: Br. I 241; GA III 111/2; 114; 126; 153; 546/7; V 22; 24/5; 60; 187; 405; 416/8; 526; 584; 596; VI 145; 205; 546; Progrkr. 25/7; Bgkr. 69. K I 621; III 293 f.; 873/4.

weiß sich der Kommunismus schon als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich, als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, aber indem er das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebenso wenig die menschliche Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert. Er hat zwar seinen Begriff erfaßt, aber noch nicht sein Wesen.

3) Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung, und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.

Die ganze Bewegung der Geschichte ist daher, wie sein wirklicher Zeugungsakt — der Geburtsakt seines empirischen Daseins — so auch für sein denkendes Bewußtsein die begriffene und gewußte Bewegung seines Werdens, während jener noch unvollendete Kommunismus aus einzelnen dem Privateigentum entgegenstehenden Geschichtsgestalten einen historischen Beweis, einen Beweis in dem Bestehenden für sich sucht, in dem er einzelne Momente aus der Bewegung (Cabet, Villegardelle usw. reiten besonders auf diesem Roß) herausreißt und als Beweise seiner historischen Vollblütigkeit fixiert, womit er eben dartut, daß die unverhältnismäßig größre Partie dieser Bewegung seinen Behauptungen widerspricht und daß, wenn er einmal gewesen ist, eben sein vergangenes Sein die Prätention des Wesens widerlegt.» (III 113/4)

«Wie durch die Bewegung des Privateigentums und seines Reichtums wie Elends — oder materiellen und geistigen Reichtums und Elends — die werdende Gesellschaft zu dieser Bildung alles Material vorfindet, so produziert die gewordne Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den reichen und tief allsinnigen Menschen als ihre stete Wirklichkeit.» (III 121)

Wir haben damit den Gedankenkreis der Pariser Manuskripte abgeschritten. Sie bieten den Schlüssel zu Marx' späteren Werken. Daß sie bis vor kurzem verschollen waren, hat es bisher erschwert, Marx' Auseinandersetzung mit Hegel im einzelnen zu verfolgen. — Die folgenden Arbeiten zeigen eine vollkommen kontinuierliche Weiterentwicklung der in den Pariser Manuskripten gegebenen Ansätze.

III. Von der „Heiligen Familie" bis zum Kommunistischen Manifest.

Marx' äußere Lebensschicksale verlieren von 1844 ab an Bedeutung für seine Entwicklung als Theoretiker. Der Pariser Aufenthalt hat ihm den Eintritt in die europäische Geisteswelt, insbesondere in die sozialistische Bewegung und die ökonomische Forschung vermittelt. Daß sich seine internationalen Verbindungen später noch weiter ausdehnen und daß England sein ständiger Aufenthalt wird, ist wichtig für seine politische Tätigkeit. Seine theoretische Arbeit aber ist unabhängig von seinem Aufenthaltsort und auch an London nur durch die Bibliothek des Britischen Museums gebunden. Bis Februar 1845 bleibt er in Paris, in diese Zeit fällt die «Heilige Familie». Die Brüsseler Periode von Februar 1845 bis Herbst 1846, veranlaßt durch Marx' Ausweisung aus Paris auf Betreiben der preußischen Regierung, abgeschlossen durch seine Ausweisung aus Brüssel, ist für uns wichtig als die Zeit erster enger Zusammenarbeit mit Engels in der Ausarbeitung des historischen Materialismus.

A. Verhältnis der spätern Schriften zu den Pariser Manuskripten

Aus der Korrespondenz, die Marx von Paris aus mit Engels führte, hat sich bereits der Plan einer gemeinschaftlichen Schrift ergeben. Sie dient der Auseinandersetzung mit Bruno Bauer und den Junghegelianern seiner Richtung. Nach Umfang und Gewicht überwiegen Marx' Beiträge weitaus. Die Arbeit, nach der geläufigen Meinung Marx' erste «materialistische» Schrift, zugleich diejenige Arbeit, in der er ganz unter Feuerbachs Einfluß stehe, bringt gegenüber den Pariser Manuskripten nichts wesentlich Neues und insbesondere keine grundsätzliche Wendung. Was man als Wandel der Ueberzeugung angesprochen hat, liegt viel mehr an der Oberfläche. Zwar erweitern sich Marx' positiv-wissenschaftliche Kenntnisse und Erkenntnisse ständig. Bei seinen ökonomischen Arbeiten liegt das ebenso auf der Hand wie bei seinen historischen Studien. Aber es handelt sich dabei nicht um Aenderungen seiner philosophischen Haltung, sondern um eine fortschreitende Durchdringung des Erfahrungsbereiches, die im wesentlichen Konkretisierung, Bestätigung und Vertiefung der philosophischen Ausgangsposition bringt. Die unmenschliche Situation des Proletariats z. B. sieht Marx am Anfang dieser Entwicklung noch undifferenziert unter anthropologischen Kategorien. Er sieht sie am Schluß als ein in seiner Differenziertheit verwirrendes Gewebe von Verknüpfungen. Aber in dieser Konkretisierung gehen die zuerst gesehenen großen Zusammenhänge so wenig verloren, daß

sie noch im «Kapital» den Schlüssel zu den scheinbar zufälligen Einzelheiten des Marktes bieten.

Der Unterschied, den man zu Unrecht mit einer Aenderung der philosophischen Haltung erklärt hat, besteht in Wirklichkeit in Folgendem: In den zur Selbstverständigung geschriebenen Pariser Manuskripten arbeitet Marx ohne Bedenken mit Hegels philosophischen Kategorien. Er befürchtet nicht, mit der idealistischen Terminologie diejenige Tendenz des Hegelschen Idealismus zu übernehmen, die er als mystifizierend ablehnt. Im Gegenteil, solange ihm die Konkretisierung noch nicht endgültig gelungen ist, greift er stets auf Hegels Formulierungen zurück. Es liegt darin die Ueberzeugung, daß es sich auch in Hegels Formulierung um die echten Probleme handelt, daß sie als solche auch in seinem Materialismus erhalten bleiben und daß insofern kein Anlaß besteht, der überkommenen Terminologie auszuweichen.

Ganz andere Erwägungen sind für Marx bei der Abfassung aller nun folgenden Schriften maßgebend, und wieder andere gelten für Engels. In der Heiligen Familie gilt es, gegen diejenigen Tendenzen aufzutreten, die den Weg zur Konkretisierung durch Hypostasierung irgendwelcher Kategorien (des «Geheimnisses», der «absoluten Kritik» usw.) abschneiden. Ihnen gegenüber liegt der Ton ganz auf dem Konkreten, Wirklichen, Materiellen, und Marx wählt jeweils diejenige Ausdrucksweise, die den Kontrast zwischen Empirie und schlechter Spekulation am schärfsten hervortreten läßt. Er spricht in der Heiligen Familie von der gleichen Entfremdung, die ihn in den Pariser Manuskripten beschäftigte. Aber er weist nicht auf den richtigen Grundgedanken in Hegels Entfremdungsbegriff, sondern auf seine falsche Durchführung bei Bauer hin. Diese Differenzierung ist ohnehin der Betrachtung des Epigonen im Verhältnis zum Original angemessen.

> «Wenn die Gesellschaft sich nur von den Kategorien des Habens und Nichthabens zu befreien hätte, wie leicht würde ihr jeder selbst noch schwächere Dialektiker als Herr Edgar die «Ueberwindung» und «Aufhebung» dieser Kategorien machen!» (III 212).
>
> «Weil aber jene praktischen Selbstentäußerungen der Masse [Anspielung auf B. Bauers verächtliche Bezeichnung des unphilosophischen Publikums] in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weise existieren, so muß sie dieselben zugleich auf eine äußerliche Weise bekämpfen. Sie darf die Produkte ihrer Selbstentäußerung keineswegs für nur ideale Phantasmagorien, für bloße Entäußerungen des Selbstbewußtseins halten, und die materielle Entfremdung durch eine rein innerliche spiritualistische Aktion vernichten wollen. Schon die Zeitschrift Loustalots vom Jahre 1789 führt das Motto.
>
> Les grands ne nous paraissent grands
> Que parceque nous sommes à genoux
> — Levons nous! —

Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in Gedanken zu heben, und über dem wirklichen, sinnlichen Kopf das wirkliche, sinnliche Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisieren ist, schweben zu lassen. Die absolute Kritik jedoch hat von der Hegelschen Phänomenologie wenigstens die Kunst erlernt, reale, objektive, außer mir existierende Ketten in bloß ideelle, bloß subjektive, bloß in mir existierende Ketten, und daher alle äußerlichen, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln.» (III 254)

Einen sehr verwandten Charakter zeigt die «Deutsche Ideologie». Das umfangreiche Werk ist, bis auf eine Seite Vorrede und einen unwesentlichen Abschnitt, der in der Handschrift Weydemeyers vorliegt, und der vielleicht von Heß verfaßt ist, von Engels niedergeschrieben. Es zeigt die Eigentümlichkeiten von Engels' Stil und Gedankenrichtung in so ausgeprägter Weise, daß sich Marx' Korrekturen (die in der GA im einzelnen nachgewiesen sind) großenteils bereits im Text deutlich abheben. Andererseits ist es offenbar aus eingehenden Besprechungen hervorgegangen und ist zudem von beiden Freunden wiederholt durchgesehen und verbessert.

B. Marx und Engels

Die Bedeutung von Engels' Zusammenarbeit mit Marx tritt wohl an keiner anderen Stelle des gemeinsamen Gesamtwerkes so hervor wie in der Deutschen Ideologie. Wir haben uns mit Engels' eigener theoretischer Arbeit nicht im einzelnen zu beschäftigen. Aber wir müssen die Frage zu klären versuchen, wie weit Marx durch Engels «ergänzt» werden darf, und inwiefern etwa ein Gegensatz zwischen Marx und Engels besteht. Engels ist zwei Jahre jünger als Marx, 1820 geboren. Nach humanistischer Schulbildung nähert er sich dem «Jungen Deutschland». Aus dieser Zeit stammt eine große Zahl von Gedichten und Feuilletons. Während seiner Dienstzeit in Berlin (Oktober 1841 bis Oktober 1842) tritt er in den Kreis der «Freien» ein, als deren Exponent er mehrere polemische Schriften gegen Schelling veröffentlicht. Seine berufliche kaufmännische Tätigkeit führt ihn 1842 nach England, wo er vor Marx ökonomische und sozialistische Lehren kennenlernt und zum Kommunisten wird. Die erste Frucht dieser Studien ist der oben erwähnte Aufsatz: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie in den Deutsch-französischen Jahrbüchern. Engels steht in stärkerem Maße als Marx unter Heß' und Feuerbachs Einfluß.

Noch vor der Begegnung mit Marx in Brüssel 1845 ist das wichtigste Jugendwerk von Engels, die «Lage der arbeitenden Klasse in England» abgeschlossen. In ihm gelangt Engels selbständig zum historischen Materialismus — ebenso wie Marx zunächst noch in hegelia-

nisierenden Formen, der Sache nach aber klar und entschieden. Wo Marx Hegels Erfahrungsbegriff kritisiert und ihm seine Auffassung der aktiven Sinnlichkeit entgegengestellt hatte, schildert Engels das konkrete Schicksal der englischen Arbeiterklasse.

> «Die Geschichte der arbeitenden Klasse in England beginnt mit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, mit der Erfindung der Dampfmaschine und der Maschinen zur Verarbeitung der Baumwolle. Diese Erfindungen gaben bekanntlich den Anstoß zu einer industriellen Revolution, einer Revolution, die zugleich die ganze bürgerliche Gesellschaft umwandelte, und deren weltgeschichtliche Bedeutung erst jetzt anfängt erkannt zu werden.» (IV 10)

Es folgt eine eingehende Ideologieanalyse zunächst der Manufakturarbeiterschaft, dann der verschiedenen Gesellschaftsklassen unter dem Einfluß der Jenny (1764) und der Spinning-Throstle (1767). Beiden, sowohl Marx wie Engels, liegt der gleiche Tatbestand, das Elend der Arbeiter, vor. Beide gelangen selbständig zur gleichen theoretischen Deutung dieses Tatbestandes.[1]) Aber Engels entwickelt die Theorie, ohne sie auch nur ein einziges Mal zu verallgemeinern, in seiner Darstellung des historischen Verlaufes; er spricht von bestimmten Arbeitern, von bestimmten Maschinen. Marx entwickelt den historischen Verlauf in der Darstellung seiner theoretischen Probleme: er spricht vom entfremdeten Menschen, von der Maschine.

In der Deutschen Ideologie kommen beide Tendenzen zur Synthese. Engels bringt im Feuerbach I die neuen theoretischen Gesichtspunkte zu einer Wirklichkeitsnähe und Anschaulichkeit und überprüft sie zugleich an umfassendem historischen Material, wie es Marx kaum gelungen wäre. Die Bedeutung dieser Leistung für Marx selbst ist sehr hoch zu veranschlagen. Die Konkretisierung der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, die sich im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft befehden, als Klassen, dürfte auch im wesentlichen auf Engels zurückgehen, dem dies Wort viel näher liegt als Marx.

Schon die kurze Vorrede von Marx zeigt in ihrem Verhältnis zum Gesamtwerk die Individualität der Verfasser. Engels polemisiert gegen Bauer, Stirner, Grün, Kuhlmann; Marx polemisiert gegen den Versuch, die Ueberwindung der wirklichen Entfremdung mit der Ueberwindung ihrer ideologischen Korrelate für vollzogen zu halten. Marx stimmt mit Engels in dessen Beurteilung der einzelnen Personen, Engels mit Marx in dessen allgemeinem Gesichtspunkt überein, aber jeder von ihnen arbeitet in der ihm eigentümlichen Weise.

---

[1]) vgl. IV 262.

Das Verhältnis zwischen Marx und Engels, das hier zum Ausdruck kommt, durchzieht ihre gesamte theoretische Arbeit. Es gilt für ihre Beziehung zu Hegel wie zu Feuerbach, es bestimmt damit ihre Einstellung zu Dialektik und Materialismus.

Engels polemisiert gegen die unteren Gliederungen des Hegelschen Systems, gegen bestimmte Natur-, Geschichts- und Gesellschaftsauffassungen. Infolgedessen sieht er die Hegelsche Spekulation hauptsächlich von ihrer negativen Seite und anerkennt gerade bestimmte Einzeleinsichten etwa der Naturphilosophie. Marx setzt sich mit den oberen Gliederungen des Systems auseinander. Infolgedessen sieht er die Spekulation, insbesondere die Logik, immer als — wenngleich «mystifiziertes» — echtes Erkenntnismittel, in den Einzelausführungen des Systems dagegen sieht er Hegels Anerkennung des Gegebenen, seine «Empirie». Marx stimmt mit Engels in dessen konkreten Analysen überein, Engels erkennt Marx' grundsätzliche Einschätzung der Hegelschen Dialektik an; es ist ein Unterschied der Persönlichkeiten, nicht ein sachlicher Gegensatz.

Marx kommt nie zum Bruch mit Hegel und zum Neuansatz bei Feuerbach.[1]) Er bekennt sich zwar in der Heiligen Familie zu Feuerbach. Das bedeutet aber nur, daß er sich zur materialistischen, von Feuerbach repräsentierten Richtung der Hegelkritik rechnet. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie selbständig und umfangreich Marx' eigene unmittelbare Auseinandersetzung mit Hegel ist, wie gering dabei die Berührungspunkte mit Feuerbach sind, daß sich die Uebereinstimmung im wesentlichen auf die Polemik gegen den absoluten Geist beschränkt, und daß selbst hier Marx' Begründung selbständig ist, dann werden wir Feuerbachs Einfluß auf Marx nicht zu hoch einschätzen. Anders liegt es bei Engels. Engels hat nicht die eingehende Hegelanalyse durchgeführt, die wir bei Marx fanden.

Er gelangt über nationalökonomische und historische Forschung zu ähnlichen Einsichten wie Feuerbach und Marx. Für ihn wie für die anderen Junghegelianer außer Marx bedeutet daher Feuerbachs Hegelkritik wirklich eine begeistert empfangene Ergänzung und Bestätigung. Wenn er im Feuerbach schreibt: «Wir waren alle momentan Feuerbachianer» (S. 24), so muß man differenzieren: Engels, Heß usw. waren Feuerbachianer im Sinne unbedingter Gefolgschaft, Marx war es im Sinne der Zugehörigkeit zu der von Feuerbach repräsentierten Gruppe bei Wahrung seiner Unabhängigkeit.

[1]) Marx—Feuerbach I b 217; 272; 308; III 34; 113; 123; 145; 151/3; 163; 164; 265; 313; 318; V 31, 80, 81; 215/6; 534/5; 538/9.

Diese Unterschiede der theoretischen Entwicklung und der Interessenrichtung von Marx und Engels werden in der Literatur häufig als möglichst tiefgreifende Gegensätze geschildert (Sombart, Hammacher, Plenge usw.). Hierbei wird Marx zum kalten Verstandesmenschen, Engels zum lebensnahen Gefühlsmenschen, zum Freund des Proletariats, aber noch ausgeprägter naiv-realistischen zweitrangigen Theoretiker.

Man darf diese verbreitete Anschauung nicht nach ihren Belegen fragen. Sie verschafft ihren Vertretern die Genugtuung, ohne theoretischen Aufwand sowohl auf Marx wie auf Engels herabblicken zu dürfen und gestattet es ihnen sogar regelmäßig, gute Ansätze und — leider nur zu einseitige — Fähigkeiten bei ihnen zu finden.

In Wirklichkeit ist das persönliche Verhältnis zwischen Marx und Engels in ihrer theoretischen Arbeit so, wie es zwischen sich so nahestehenden Menschen von ausgeprägter Individualität und Selbständigkeit nur sein kann. Einer völligen Uebereinstimmung der gemeinsam erarbeiteten grundlegenden Einsichten entspricht eine weitgehende und nicht verschleierte Unabhängigkeit voneinander auf dem eigenen engeren Arbeitsgebiet. Engels selbst hat dazu beigetragen, diese Tatsache zu verdecken, weil für ihn Marx' Anteil an der gemeinsamen Theorie der bei weitem wichtigere ist. Er betrachtet Marx' Fähigkeit zur expliziten Generalisierung als etwas Höherwertiges, obwohl Marx gelegentlich mit der umgekehrten Schwierigkeit ringt und sich dann an Engels mit der Bitte um praktische Veranschaulichung wendet. Von der Oberflächlichkeit einer charakterlichen Bewertung dieses Verhältnisses abgesehen, verkennt die oben erwähnte Auffassung völlig den rationalen Hintergrund der Engelsschen Tatsachennähe ebenso wie die stete Realitätsbezogenheit der Marxschen Theorie.

Unterstrichen werden die persönlichen Verschiedenheiten der Freunde durch ihre äußeren Lebensschicksale. Marx geht in London ganz in der theoretischen Arbeit auf, soweit ihn nicht die Praxis neben dieser Theorie, die Leitung der Internationale, in Anspruch nimmt. Engels wird durch seine kaufmännische Tätigkeit in Manchester immer wieder von ihr entfernt. Es wird ihm allerdings schwer genug, das Joch des «hündischen Kommerzes» zu tragen; in der Brüsseler Zeit und später, nachdem es Engels gelungen ist, sich vom Geschäft zurückzuziehen, widmet auch er sich ganz der Theorie.

In der Heiligen Familie tritt der Unterschied der persönlichen Interessenrichtung infolge des geringen Umfanges der Engelsschen Beiträge nur insoweit hervor, als er das beiderseitige Verhältnis zu

Feuerbach betrifft. Aber noch im Anti-Dühring ist die exemplifikative Art, in der Engels die Dialektik entwickelt («zum Beispiel ein Samenkorn . . .») Ausdruck dieser seiner eigenen Darstellungsweise und als Schilderung der Marxschen Methodologie zweifellos inadäquat.

Zum Beleg für das Gesagte bringen wir im Folgenden einige Sätze von Engels aus der Deutschen Ideologie mit den Korrekturen von Marx. Durchwegs handelt es sich für Marx darum, von Engels' konkreterer Formulierung die Beziehung zu seiner philosophischen Problemstellung herzustellen. Marx' Einfügungen sind von uns in Klammern gesetzt.

Engels spricht vom primitiven Bewußtsein:

> «es ist zu gleicher Zeit Bewußtsein der Natur, die den Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenüber tritt, zu der sich die Menschen rein tierisch verhalten . . . (Man sieht hier sogleich: Diese Naturreligion oder dies bestimmte Verhalten zur Natur ist bedingt durch die Gesellschaftsform und umgekehrt. Hier wie überall tritt die Identität von Natur und Mensch auch so hervor, daß das bornierte Verhalten der Menschen zur Natur ihr borniertes Verhalten zueinander, und ihr borniertes Verhalten zueinander ihr borniertes Verhältnis zur Natur bedingt, eben weil die Natur noch kaum geschichtlich modifiziert ist.)» (V 20).

S. 23 Z. 26/38 erläutert Marx am Beispiel der Revolution den Begriff des Staates als des abstrakt-Allgemeinen.

S. 24 Z. 3/34 stellt Marx «um den Philosophen verständlich zu bleiben» die Beziehung von Teilung der Arbeit und «Entfremdung» her. Es seien noch angeführt: S. 25 Z. 12/17 (Einheit von Sein und Sollen), S. 26 Z. 28/30 (das Individuum als Fülle der realen Beziehungen), S. 27:

> «Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie alle sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc. aus ihr zu erklären und (ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander dargestellt werden kann) . . .
>
> Sie zeigt, daß die Geschichte nicht damit endigt, sich ins «Selbstbewußtsein» als «Geist vom Geist» aufzulösen, sondern daß ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften (ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander) sich vorfindet . . .

S. 28:

> «Diese vorgefundenen Lebensbedingungen der verschiedenen Generationen entscheiden auch, ob die periodisch wiederkehrende revolutionäre Erschü-

terung stark genug sein wird oder nicht, die Basis alles Bestehenden umzuwerfen, und wenn diese materiellen Elemente einer totalen Umwälzung (nämlich einerseits die vorhandenen Produktivkräfte, andrerseits die Bildung einer revolutionären Masse, die nicht nur gegen einzelne Bedingungen der bisherigen Gesellschaft, sondern gegen die bisherige «Lebensproduktion» selbst, die «Gesamttätigkeit», worauf sie basierte, revolutioniert) nicht vorhanden sind, so ist es ganz gleichgültig für die praktische Entwicklung, ob die Idee dieser Umwälzung schon hundertmal ausgesprochen ist — wie die Geschichte des Kommunismus dies beweist.»

S. 33 Z. 12 15 (Einheit des Menschen mit der Natur), S. 38 6/9, 32/4 (der abstrakte Idealismus). Schließlich noch eine besonders charakteristische Stelle, S. 34:

«Feuerbach hat allerdings den großen Vorzug vor den «reinen» Materialisten, daß er einsieht, wie auch der Mensch «sinnlicher Gegenstand» ist; (aber abgesehen davon, daß er ihn nur als «sinnlichen Gegenstand», nicht als «sinnliche Tätigkeit» faßt), da er sich auch hierbei in der Theorie hält, die Menschen nicht in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange, nicht unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu dem gemacht haben, was sie sind, auffaßt, so kommt er nie zu den wirklich existierenden, tätigen Menschen, sondern bleibt bei dem Abstraktum «der Mensch» stehen, und bringt es nur dahin, den «wirklichen individuellen leibhaftigen Menschen» in der Empfindung anzuerkennen, d. h. er kennt keine andern «menschlichen Verhältnisse» «des Menschen zum Menschen», als Liebe und Freundschaft, (und zwar idealisiert. Gibt keine Kritik der jetzigen Lebensverhältnisse). Er kommt also nie dazu, die sinnliche Welt als die (gesamte lebendige) sinnliche Tätigkeit der sie ausmachenden Individuen aufzufassen, und ist daher gezwungen, wenn er z. B. statt gesunder Menschen einen Haufen skrofulöser, überarbeiteter und schwindsüchtiger Hungerleider sieht, da zu der «höheren Anschauung» und zur ideellen «Ausgleichung in der Gattung» seine Zuflucht zu nehmen, also gerade da in den Idealismus zurückzufallen, wo der kommunistische Materialist die Notwendigkeit und zugleich die Bedingung einer Umgestaltung sowohl der Industrie wie der gesellschaftlichen Gliederung sieht.»

C. Thesen über Feuerbach.

Wir besitzen aus der Brüsseler Zeit ein Dokument, das besser als die beiden großen Polemiken Marx' philosophischen Standpunkt beleuchtet: die Thesen über Feuerbach, niedergeschrieben etwa im März 1845. Sie galten bisher nach Engels' Bemerkung im «Feuerbach» (1886) als «das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist» (S. 14). Diese Angabe über ein 41 Jahre früher niedergeschriebenes Konzept seines Freundes, dessen Pariser Manuskripte er wahrscheinlich nicht gelesen hatte, sind als Datierung der Marxschen Konzeption irrig. Die Thesen über Feuerbach sind vorläufig und unfertig nur in ihrer skizzenhaften Form, sie sind inhaltlich ausgereifte Erkenntnisse. Alle Vorbehalte ihnen gegenüber sind unbegründet, nur das ist zu unterstreichen, daß

sie einem Teilproblem gewidmet und daher nicht als Zusammenfassung des gesamten Marxschen Philosophierens zu betrachten sind.

Sie stimmen zum Teil wörtlich mit Sätzen aus dem ersten Abschnitt der Deutschen Ideologie überein. Da dort die endgültige Fassung des historischen Materialismus bereits vorliegt, da anderseits die Thesen sich eng an Terminologie und Gedankengang der Pariser Manuskripte anlehnen, bilden sie die wichtigste Stütze für unsere Behauptung, daß sich Marx' philosophische Ueberzeugungen, wie er sie in Paris niedergelegt hat, später nur konkretisiert, nicht grundlegend geändert haben.

«1) ad Feuerbach

1)

«Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus — der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt — entwickelt. Feuerbach will sinnliche — von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. Er betrachtet daher im «Wesen des Christentums» nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der «revolutionären», der «praktisch-kritischen» Tätigkeit.» (V 533)

Alle weiteren Thesen bringen Einzelausführungen dieses Grundgedankens. Unterste Stufe der Erkenntnis ist die Sinnlichkeit. Sie wird gleichgesetzt mit Wirklichkeit und Gegenstand, mit Begriffen also, die nicht Erkenntnis, sondern Erkanntes, nicht Subjekt sondern Objekt betreffen. Dieselbe Gleichsetzung bringen die beiden folgenden Thesen. Auch diejenigen Marxisten, die in den Feuerbachthesen ein wichtiges philosophisches Bekenntnis sahen, haben sich u. a. hierdurch verleiten lassen, Marx' Aktivismus mehr politisch als philosophisch auszulegen. Es ist indessen nach der Veröffentlichung der Pariser Manuskripte klar, daß die Termini bewußt und in präziser Bedeutung gebraucht werden. Es geht Marx um die von Feuerbach verkannte Einheit von Subjekt und Objekt, die im Bereich der Sinnlichkeit vollzogen wird in der Gegenstandsbeziehung des Menschen und sich ausdrückt in dem oben entwickelten wechselseitigen nicht nur Abhängigkeits- sondern Implikationsverhältnis des Menschen zur Natur. Der Gedanke wird in den beiden folgenden Thesen in seiner Opposition gegen Materialismus und Idealismus betrachtet.

In dem Hinweis auf die — abstrakte — Entwicklung der «tätigen Seite» im Idealismus einerseits liegt Marx' Bewußtsein, mit seiner Theorie

der Sinnlichkeit, des Gegenstandes die Linie des deutschen Idealismus weiterzuführen, die mit der Fassung der Vernunft als Aktivität begonnen hatte. Es liegt darin gleichzeitig die Opposition gegen das Eskamotieren der Gegenständlichkeit der unteren Stufen des Geistes in den höheren bei Hegel und gegen die damit verbundene Verwandlung der «allgemeinen» in abstrakte Vernunft. Bei Feuerbach auf der anderen Seite anerkennt Marx das Ernstnehmen der Gegenständlichkeit des Objektes, lehnt aber seine Unterbewertung der Subjektseite ab. «... er faßt die menschliche Tätigkeit nicht als gegenständliche Tätigkeit» bedeutet, wie die folgenden Sätze zeigen, nicht primär, was es an anderer Stelle bedeuten könnte: Gegenständlichkeit des Subjekts, sondern: Gestaltung der Objektwelt durch das Subjekt.

Entscheidend in der doppelten Opposition ist die Kritik der Isolierung des nurerkennenden Verhaltens und seine Einordnung (nicht Unterordnung, geschweige denn Aufhebung, wie es die pragmatistische Marxinterpretation will) im Ganzen des menschlichen Handelns. Der Ton liegt hierbei, wie nicht nachdrücklich genug unterstrichen werden kann, wesentlich auf der Entwürdigung der Praxis, die in der Abstraktheit der Theorie impliziert ist, insbesondere auf dem verkannten Erkenntniswert der Praxis (s. These 2) und auf dem Postulat erkenntnismäßiger Durchdringung der gesamten Praxis — einem Ziel, das freilich auch der Theorie erst ihre Würde verleiht. Diesen Sinn hat Marx' Bekenntnis zur «revolutionären», zur «praktisch-kritischen» Tätigkeit.

Marx' und Engels' weitere philosophische Entwicklung vollzieht sich derart, daß mit der Durchdringung eines ungeheuren Bereiches gegenständlichen Wissens die neue Erkenntnistheorie und soziologische Methodologie für ihre Urheber immer mehr den Charakter selbstverständlicher Wahrheit annimmt. Deshalb, nicht weil sie an Bedeutung verloren hätte, wird sie nicht mehr diskutiert. Die beiden größeren Schriften philosophisch-soziologischen Charakters der Jahre 1847 und 1848, Anti-Proudhon (Misère de la Philosophie) und Kommunistisches Manifest, zeigen freilich eine Weiterentwicklung.

Aber sie liegt nicht auf philosophischem, sondern auf politisch-ökonomischem Gebiet und vollzieht sich auf der Grundlage der gesicherten philosophischen Erkenntnisse, die wir dargestellt haben.

Der Grundgedanke der Polemik gegen Proudhons Gleichheitskommunismus ist schon mit Bezug auf Proudhon in den Pariser Manuskripten entwickelt, fast jeder Satz des Kommunistischen Manifests ist in den von uns berücksichtigten Schriften vorbereitet.

IV. Die Dialektik

Von 1847 bis zu seinem Tode, 1883, beschäftigt sich Marx in seiner theoretischen Arbeit ganz überwiegend mit der Oekonomie. 1857/58 arbeitet er an der «Kritik der politischen Oekonomie», der ersten Fassung der ersten Kapitel des Kapital. Von 1847 (Anti-Proudhon) bis 1857 fehlen auch nur beiläufige Aeußerungen philosophischen Charakters fast völlig. Daß Marx' Befassung mit philosophischen Problemen in dieser Zeit nicht aufgehört hat, ist bei seiner Interessenrichtung und Arbeitsweise selbstverständlich. Wir wissen aus Marx' Briefwechsel, daß er von Jahr zu Jahr hoffte, die ökonomische Arbeit in kürzester Frist abschließen zu können und sich dann wieder allgemeineren Themen zuzuwenden. Die Mißachtung der ökonomischen Betrachtungsweise, von der wir oben sprachen, umfaßt bis zu einem gewissen Grade sogar seine eigene ökonomische Theorie. Führt Marx auch die ökonomischen Kategorien stets auf gesellschaftlich-menschliche Verhältnisse zurück, so muß sich doch auch seine eigene Arbeit im Bereich des entfremdeten Menschen bewegen, wenn sie gleich seiner Ueberwindung dient. Daher füllt sie ihn nie voll aus, auch die politische Arbeit bringt keine ausreichende Ergänzung. So sehr sich Marx des Wertes seiner ökonomisch-theoretischen Leistung bewußt ist, so distanziert er sich doch von ihr, dann etwa, wenn er im Briefwechsel mit Engels auf seine allgemeinsten Interessen zu sprechen kommt. Er betrachtet den Abschluß der ökonomischen Theorie nicht als die Erfüllung seiner theoretischen Lebensaufgabe. Die Tragik seines Lebens liegt darin, daß er im ständigen Kampf mit Krankheit und äußerer Misere sich bewußt ist, seine Kraft in fruchtloser und aufreibender Kleinarbeit zu verzetteln. Es bedeutet bereits einen schwer empfundenen Verzicht, den er sich selbst kaum eingesteht, daß er seine übrigen Arbeitspläne zugunsten des ökonomischen Hauptwerkes aufgibt. Es belastet weiter seine letzten Lebensjahre, daß er sich bewußt wird, auch das Kapital nicht selbst druckreif fertigstellen zu können.

Gerade weil das «Kapital» Marx' Intentionen nur auf einem Teilgebiet durchführt, den ursprünglich encyklopädischen Systemgedanken also nicht verwirklicht, kommt der in der «Kritik der politischen Oekonomie» und im «Kapital» enthaltenen Dialektik eine so entscheidende Bedeutung zu. Hier ist implicite das philosophische System entwickelt. Marx wie Engels betrachten es als eine selbständige und die ökonomische Theorie durchaus transzendierende Einheit; wir wissen, daß Marx die Darstellung dieses Systems in einer eigenen Arbeit geplant hat.

Die selbständige Bedeutung der Marxschen Dialektik ergibt sich schon daraus, daß sich zwischen andere Ausführungen eingestreut Bemerkungen finden, in denen die dialektisch-methodologischen Gesichtspunkte, die im konkreten Fall maßgebend waren, ausdrücklich formuliert werden. Solche gelegentlichen Bemerkungen sind zu ergänzen durch die Rückschlüsse, die sich aus der Verwendung bestimmter Begriffe bei der Durchführung spezieller Analysen auf die hier verwendete Methode ziehen lassen. Als wichtige Unterlage steht ferner die «allgemeine Einleitung» zur Kritik der politischen Oekonomie zur Verfügung. In dieser Schrift beabsichtigte Marx, einen thesenhaften Ueberblick über die großen Zusammenhänge seiner Theorie zu geben. Er veröffentlichte sie nicht und beließ sie in dem unfertigen Zustand, in dem sie 1906 mit der Neuausgabe der Kritik durch Kautsky erschien. Sie umfaßt jetzt zirka 30 Druckseiten und hätte, wenn Marx die angedeuteten Gedankengänge ausgeführt hätte, ein Vielfaches dieses Umfanges erreicht. In dem veröffentlichten Vorwort zur Kritik schreibt Marx:

> «Eine allgemeine Einleitung, die ich hingeworfen hatte, unterdrücke ich, weil mir bei näherem Nachdenken jede Vorwegnahme erst zu beweisender Resultate störend scheint, und der Leser, der mir überhaupt folgen will, sich entschließen muß, von dem Einzelnen zum Allgemeinen aufzusteigen.»

In unserer Darstellung dieses «Allgemeinen», der dialektischen Methode, müssen wir das Einzelne, die ökonomisch-historische Theorie, durchweg voraussetzen. In einem ersten Abschnitt skizzieren wir das Verhältnis der Dialektik zur Erkenntnistheorie. Ein zweiter Abschnitt dient dem Versuch systematischer Darstellung der Marxschen Dialektik zunächst von außen her, ein dritter dem Versuch einer Zusammenfassung der verschiedenen dialektischen Verhältnisse von der Terminologie des «Kapital» her.

Wir können hierbei unsere Ausführungen nur in der Weise auf die Texte stützen, daß wir auf zahlreiche Belegstellen verweisen und einzelne charakteristische Formulierungen anführen.[1])

A. Dialektik und Erkenntnistheorie

Unsere Darstellung zeigte, daß Marx bestimmte erkenntnistheoretische Einsichten in der Auseinandersetzung mit Hegels Phänomenologie gewinnt. Hegels Logik setzt er dabei bald voraus, bald kritisiert

[1]) Zu Marx' subjektiver Methode und zur Dialektik vgl. etwa: I 574; II 186; 196; III 91/3; 103; 121; 156; 22⁹; 533; V 16/7; 25; 262; 504; VI 182; 188; 303/6; 603; Kugelm. 46; 53/4; 86; Kr. 3; 28; 75/6; 80; 86; 87; 96; 108; 155; 188; 196/202; 221; 229; 231; 235/44; Progrkr. 27/8; Br. II 282/4; III 49; 279; 393/4; 410; IV 6; 110; 425.

er einzelne ihrer Gedankenreihen von der neuen erkenntnistheoretischen Position her (etwa das Problem der konstituierenden, nicht begrifflich aufhebbaren Gegensätze). Nach der zehnjährigen Pause in der Befassung mit eigentlich philosophischen Problemen von 1847 bis 1857 nehmen Marx und Engels die Auseinandersetzung mit Hegel wieder auf. Es ist nun für Marx Hegels Logik, für Engels auch Hegels Naturphilosophie, der in erster Linie ihr Interesse gilt. Das erste Zeugnis dafür stammt von Marx:

> «In der Methode des Bearbeitens hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich by mere accident — Freiligrath fand einige, ursprünglich dem Bakunin gehörige Bände Hegels und schickte sie mir als Präsent — Hegels Logik wieder durchgeblättert hatte. Wenn je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt, hätte ich große Lust, in zwei oder drei Druckbogen das Rationelle an der Methode, die Hegel entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen.» (Br. II 275, 14. I. 1858)

Häufige Bemerkungen im Briefwechsel der nächsten Jahre folgen.[1])

Wie verhält sich die Methode, die Marx und Engels nun als Dialektik bezeichnen (was sie mit den Thesen der Pariser Manuskripte und der damit zusammenhängenden Arbeiten nie getan hatten), zur Erkenntnistheorie (Phänomenologie) einerseits, zu Hegels Logik anderseits? Wir hatten als wesentlichen Grundgedanken der Marxschen Erkenntnistheorie ihre Einordnung in die Theorie des Erkannten gefunden. Erkenntnistheorie wird damit ein Ausschnitt aus der gegenständlichen Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit: die spezifisch erkenntnistheoretische Fragestellung wird ganz in Hegels Sinne so verstanden, daß nach inhaltlichen Voraussetzungen der Erkenntnis gefragt wird. Die Antwort auf diese Frage führt von jeder zunächst isoliert-einzelnen Setzung weiter auf deren Voraus-Setzungen, schließlich auf die Totalität der Wirklichkeit hin: am Ende der Theorie des subjektiven Erkennens steht als Aufgabe die Gesamterkenntnis der objektiven Welt.

An dieser Uebereinstimmung ändert es nichts, daß für Hegel die «absolute» Einheit von subjektivem Geist und objektiver Welt in der obersten Schicht der Gesamtstruktur, im Geist liegt, und daß für ihn daher am Ende der Erkenntnistheorie die Erkenntnis der Wirklichkeit als einer geistigen steht. In dieser geistigen Welt ist die wirkliche Welt erhalten, «aufgehoben», und es ist deshalb die Aufrechterhaltung des Verhältnisses der Phänomenologie zur Logik auch im Marxschen Materialismus, der den Realitätsakzent auf die

[1]) Wiederaufnahme der Hegelstudien durch Marx: Br. 274/5; IV 11; 183; 304; durch Engels: Br. II 326/7; 447/8; IV 320; 425; 513.

unterste Stufe legt, durchaus möglich. Marx kann daher Hegels Logik als Lehre von den allgemeinen Formen des Seiend-Werdenden übernehmen, obwohl er ihren metaphysischen Rang bestreitet. Sie wird in ähnlicher Weise wie die Phänomenologie umgestaltet: wie dort die Ueberwindung der Gegenständlichkeit des Konkreten im Gange der Erkenntnis abgelehnt wird, so wird hier die metaphysische Entwertung der konkreten Bewegung gegenüber den allgemeinen Formen der Bewegung als ein in Wahrheit abstraktives Verfahren abgelehnt. Marx' Kritik am Panlogismus greift nicht Hegels Ineinssetzen von Logos und Wirklichkeit an, sondern sein Loslösen und Verselbständigen des Logos: es liegt hier die gleiche Tendenz zum Konkreten vor, die wir wiederholt innerhalb des echt hegelianischen Strebens zum Totalitätsgedanken bei Marx fanden.

B. Allgemeine Charakteristik der Dialektik

1

Für Marx und Engels rückt an die erste Stelle die Dialektik als Lehre von den Formen der Bewegung der körperlichen Welt. Es ist charakteristisch, daß sich Engels mit der Naturdialektik, Marx mit der geschichtlichen und der Logik, Engels also mit den relativ einzelnen, Marx mit den allgemeinen Formen der Bewegung befaßt. Wieder handelt es sich nicht um einen Gegensatz, sondern um den gleichen Unterschied der persönlichen Nuancierung, den wir oben hervorhoben. Gerade deshalb kann man Engels' Manuskripte zur Naturdialektik nicht als Ersatz eines entsprechenden Marxschen Manuskriptes betrachten (sie sind im Zusammenhang mit dem Anti-Dühring zum Teil nach Marx' Tode entstanden). Selbst wenn Marx kein Wort an ihnen geändert haben würde, so hätte trotzdem seine eigene Art, an den Stoff heranzutreten, zu einer völlig anderen Behandlung geführt. Engels' Naturdialektik kann uns bestätigen — wenn es einer solchen Bestätigung überhaupt angesichts der Marxschen Aeußerungen zur Naturdialektik bedarf —, daß beide die Dialektik in dem oben skizzierten Sinne verstehen. Im einzelnen ist sie zu exemplifikativ. Marx' Dialektik muß wie seine ganze Philosophie aus seinen eigenen Schriften entnommen werden.

Marx und Engels können also Hegels gegenständliche Dialektik, Realdialektik, im wesentlichen übernehmen, müssen aber ihre Aufhebung in einer geistigen Bewegung ablehnen. Im Prinzip ist Marx' Dialektik «Naturdialektik» im Hegelschen Sinne. Daher spricht Marx von seinem «Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesell-

schaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt». (Kap. Vorw. z. 1. Aufl., S. 8 und I, S. 80 f., Anm. 28)

Das ist besonders zu betonen, denn eine Richtung der Marx-Interpretation, die besonders von Lukács vertreten wird, behauptet, Marx' Dialektik sei wesentlich nicht Naturdialektik. Lukács zitiert:

> «Wie überhaupt bei jeder historischen sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten ..., daß die Kategorien Daseinsformen, Existenzbedingungen ausdrücken.» (Kr. 242: bei Lukács Gesch. u. Kl.-Bew. S. 17)

Er erläutert:

> «Diese Beschränkung der Methode auf die historisch-soziale Wirklichkeit ist sehr wichtig. Die Mißverständnisse, die aus der Engelsschen Darstellung der Dialektik entstehen, beruhen wesentlich darauf, daß Engels — dem falschen Beispiel Hegels folgend — die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur ausdehnt. Wo doch die entscheidenden Bestimmungen der Dialektik: Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken etc. in der Naturerkenntnis nicht vorhanden sind.» (Lukács, Gesch. u. Kl.-Bew. S. 17)

Das Zitat besagt das Gegenteil dessen, was Lukács liest, wenn man es unverkürzt anführt:

> «Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wissenschaft, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts ausdrücken, und daß sie daher auch wissenschaftlich keineswegs erst da anfängt, wo nun von ihr als solcher die Rede ist. Dies ist festzuhalten, weil es gleich über die Einteilung Entscheidendes zur Hand gibt. Z. B. nichts scheint naturgemäßer, als mit der Grundrente zu beginnen ...» (Kr. 242)

Erstens spricht also Marx überhaupt nicht von den Daseinsformen des erkennenden Subjektes, sondern von denen der erkannten bürgerlichen Gesellschaft — also von etwas dem erkennenden Subjekt gegenüber rein Objektivem. Zweitens geht es ihm in dem ganzen Passus um das Problem — gerade nicht der individuellen Situation, sondern — der wirklichen Voraussetzungen, das uns von der Erkenntnistheorie der Pariser Manuskripte her bekannt ist (s. o. S. 47). Marx sagt, daß bei der Betrachtung gegebener ökonomischer Theorien (nicht bei der eigenen Theorie!) immer festzuhalten sei, daß sich im Kopfe des Theoretikers die wirkliche Welt gespiegelt hat. Daher sei wissenschaftliche Erkenntnis häufig schon in solcher Theorie enthalten, die sich ihres Gegenstandes noch gar nicht klar bewußt sei.

Man müsse in diesem Falle die wirklichen Voraussetzungen, die wie in der Wirklichkeit, so im Kopf vorlägen, analysieren und bei der eigenen Darstellung nicht übersehen, daß in den am frühesten und am leichtesten bewußt gemachten Kategorien meist einseitige, an das Subjekt (die Gesellschaft) gebundene, somit nur historisch berechtigte Gesichtspunkte stecken. Die wirkliche Wissenschaft habe demgegenüber die bisher in den Voraussetzungen steckenden wirklich zentralen Kategorien zum Ausgangspunkt zu nehmen: wie auf der folgenden Seite entwickelt wird, in der heutigen Gesellschaft das Kapitalverhältnis.

2

Faßt man die Dialektik als Lehre von der Gesamtheit der realen Bewegungsformen, so ergibt sich allerdings, daß sie in erster Linie als Methodologie bestimmter Gegenstände, und zwar nicht der naturwissenschaftlichen Gegenstände der mechanistischen Denkweise, betrachtet werden muß. Wir hatten oben Gelegenheit, auf einige der spezifisch «dialektischen» Verhältnisse hinzuweisen[1]), die z. T. bereits in der Literatur vor Hegel unter dialektische Kategorien subsumiert werden.

Drei Gruppen von Tatbeständen sind hierfür repräsentativ: die historischen, soziologischen und biologisch-psychologischen Zusammenhänge; innerhalb des naturwissenschaftlichen Bereiches die chemischen Prozesse. Ihnen gegenüber bleibt eine mechanistisch-quantifizierende Methode in besonders sichtbarer Weise inadäquat. Marx selbst bemerkt darüber gelegentlich, daß der französische und ihm nachfolgend der Büchnersche Materialismus sich mit derartigen Problemen nur mit der hilflosen Versicherung abzufinden wußte, sie erklärten sich ganz natürlich und es sei nichts Geheimnisvolles dabei. An solchen Vorgängen wird daher die Dialektik von Hegel bis zu Engels gern sinnfällig erklärt; es entspricht wieder der persönlichen Interessenrichtung, wenn Marx die gesellschaftlichen, Engels die chemischen Prozesse bevorzugt.

Zum Beleg können wir uns auf einige der schon dargestellten Marxschen Theorien beziehen. Die Auffassung des historischen Prozesses als einer Geschichte von Klassenkämpfen, in denen sich das Verhältnis des Menschen zur Natur auf immer höherem Niveau reproduziert, impliziert eine polarisierend-antithetische Betrachtungsweise, ein Abstellen auf ein sich im eigenen Wandel bestätigendes Verhältnis an Stelle bestimmter bleibender Gegebenheiten (die

[1]) s. S. 51.

eine Beziehungsgrundlage abgäben), wie es offenbar der damaligen mechanistischen Naturwissenschaft grundsätzlich fremd ist. Die Analyse der Gesellschaft als eines Ganzen, dessen einzelne Glieder dadurch quasi teleologisch vom Ganzen her bestimmt sind, daß sie es in ihrer eigenen Struktur voraussetzen, die also zueinander in dem spezifischen Komplementverhältnis stehen, dessen Gesamtheit mehr ist als die Summe seiner Teile, erfaßt einen spezifischen realen Tatbestand, der mechanistisch nicht zureichend erklärbar ist. Die Konzeption der Erkenntnis als zweiseitig determinierter Beziehung des Subjekts auf das Objekt und damit als konstitutiv für beide Seiten des Verhältnisses, zugleich ihre Einordnung in die Gesamtheit der gegenständlichen Beziehungen, ist grundsätzlich verschieden von der Denkweise der Assoziationspsychologie. Die qualitativen Beziehungen und Wandlungen der chemischen Elemente schließlich, für die sich Engels besonders interessiert (seine Befassung mit dem periodischen System, mit der Umwandlung der Energie), sind ihm Beispiele für spezifisch dialektische Relationen, für die der methodologische Apparat der mechanistischen Naturwissenschaft unzureichend sei, und die auch tatsächlich bis zur Romantik ein halbwissenschaftliches unterirdisches Dasein hatten.

All dies zeigt, wie die Marxsche Dialektik ihrer Absicht nach Realdialektik sein kann, obwohl und gerade weil sie eine Methode zur Erfassung solcher Gegenstände ist, die die mechanistische Naturwissenschaft verfehlt. Sie erfaßt Bewegungszusammenhänge, innerhalb deren der Kausalrelation nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt, und begreift daher im Sinne ihrer Vertreter die überkommene Naturwissenschaft als vorläufige Erkenntnis und untergeordnete Disziplin in sich.

3

Die Marxsche Dialektik trägt ontologisch-aposteriorischen Charakter. Sie macht Aussagen über die Gegenstände selbst, nicht nur wie sie erfahren werden, sondern wie sie sind. Wie Hegel kennt Marx kein Sein der Dinge jenseits der Erfahrung, sondern nur eine mehr oder weniger vollständige Erfahrung vom Sein. Sein Aposteriorismus steht also wiederum dem Hegelschen Apriorismus näher, als es der äußerliche Gegensatz beider Auffassungen scheinen läßt. Für Marx wie für Hegel ist die Erfahrung der Gegenstände zugleich Selbsterfahrung der erkennenden Vernunft – nur daß bei Marx auch in den höchsten Stufen dieser Selbsterfahrung die Gegenständlichkeit des nur an sich seienden Bewußtseins nicht zugleich mit dessen Entäußerung aufgehoben wird. Dies für Hegel nur zeitliche, für Marx

auch logische Prius des gegenständlichen Wissens ergibt den eigentlichen Unterschied ihrer Dialektik wie ihrer Erkenntnistheorie.

Hegels Dialektik ist daher anders aufgebaut, als es Marx' Dialektik sein kann. Sie verfolgt nach Analogie der Phänomenologie den Weg des unmittelbaren Bewußtseins zur absoluten Idee, sie muß den gleichen Gang nehmen, wenn, wie Hegel annimmt, die reinen Formen des Geistes - - und daher die höchsten Formen des individuellen Bewußtseins — zugleich die reinen Formen der Wirklichkeit *sind*, wie sie den Gegenstand der Logik bilden. Der Gang des reinen Wissens (Logik) unterscheidet sich daher bei Hegel von dem des erscheinenden Wissens (Phänomenologie) nur durch größere Allgemeinheit. Marx' Logik muß einen anderen Weg gehen als seine Phänomenologie. Während bei Hegel die Selbsterfahrung des erscheinenden Bewußtseins die logischen Formen schließlich in sich selbst findet, findet es sie bei Marx als objektive Formen, deren sich das Bewußtsein bewußt wird, die es als bewußtseinstranszendent erkennt. In diesem Sinne ist Engels' Bemerkung über die Gesetze der wirklichen Welt, die zugleich Gesetze des Denkens seien, zu verstehen: die Wirklichkeit kann nur nach ihren eigenen Gesetzen, die nicht a priori Gesetze des Denkens sind, sondern deren sich das Bewußtsein erst in einem langwierigen Prozeß bemächtigt, gedacht werden. Es muß also in Marx' Dialektik darauf verzichtet werden, objektive und subjektive Logik ineinander aufgehen zu lassen; die Logik ist objektive Formenlehre, aus der sich die subjektive Methodologie sekundär ableitet.

4

Wir haben bisher versucht, die Marxsche Dialektik in ihrem Verhältnis zu Phänomenologie und Hegelscher Logik und in ihrer Stellung im Marxschen System zu charakterisieren. Wir wollen nun die besonderen Anliegen dieser Dialektik hervorheben. In ihrer Bewältigung hat sie sich entscheidend zu bewähren und zugleich ihr Recht gegen die herkömmliche formale Logik zu erweisen.

4a

Es geht in Marx' wie in Hegels Dialektik um die Erfassung von zeitlichen oder Bewegungsverhältnissen. Die Tragweite dieser Problemstellung kann man am besten am Beispiel des Satzes vom Widerspruch oder der «flüssigen» Begriffe veranschaulichen. Der Satz des Widerspruchs besagt, daß dem gleichen Subjekt zur gleichen Zeit nicht das gleiche Prädikat zukommen und nicht zukommen könne. In

dem Sinne, der mit diesen Worten zunächst verbunden zu werden pflegt, wird er weder von Hegel noch von Marx bestritten. Er wird an Hand von Beispielen bestritten, die Bewegungsvorgänge enthalten (der fliegende Pfeil usw.) und die folgendermaßen interpretiert werden: das zeitliche Moment gehört zu den Prädikaten des fliegenden Pfeils (es gehört zu den Prädikaten jeden Gegenstandes), es bedeutet also eine unzulässige Abstraktion, wenn man die Zeit aus seinem Begriff auszuschließen sucht. Schließt man sie nicht aus, so ergibt sich, daß der gleichen Sache verschiedene Raumprädikate zukommen, und dies nun sogar gleichzeitig, da der nicht abstraktiv verengte «Begriff» der Sache ihre zeitliche Erstreckung in jedem zeitlichen Moment umfaßt. So wird der Begriff «flüssig»[1]) und zugleich widerspruchsvoll: er erfaßt nicht die Fiktion einer ruhenden, sondern die Tatsache einer bewegten Welt und definiert daher seinen Gegenstand von vornherein und in jedem einzelnen Zeitmoment durch die verschiedenen Relationen des Gegenstandes innerhalb seiner zeitlichen Dauer.

Diese konkrete Zeit, Dauer, als Einheit verschiedener Prädikate des gleichen Gegenstandes, nicht eine leere Zeit, innerhalb derer sich Bewegungen vollzögen, ist einer der Grundbegriffe der Hegel-Marxschen Dialektik.[2]) Er macht es verständlich, warum der Begriff bei Hegel Zeit und Raum und gegenständliche Erfahrung tilgt: Zeit und Raum sind Abstraktionen von konkreten Gegenständen, in denen sie leben. Sie sind nicht als vorgegebene Dimensionen zu denken, die von den Gegenständen mehr oder weniger ausgefüllt würden, sondern sie sind nichts anderes als bestimmte Relationen oder Qualitäten der Gegenstände, gehen also in deren Begriff auf. Daher kennen Hegel, Feuerbach, Marx und Engels nur eine «erfüllte» Zeit, ja, Engels polemisiert sogar ausdrücklich dagegen, daß Feuerbach nun die — wenngleich erfüllte — Zeit an Stelle des Erfüllenden zum Subjekt machen will. (V 540) Von Marx' Standpunkt aus müßte an die Stelle der oben erwähnten Hegelschen Ausdrucksweise eine Formulierung treten, die besagte, daß der Begriff Zeit und Raum zwar nicht tilgt, aber übergreift und umfaßt. Marx' historische Begriffsbildung, etwa die Abgrenzung der Epochen (Kapitalismus usw.), ist nur so zu verstehen. Es handelt sich für ihn nicht darum, bestimmte Merkmale zu finden, die einem festen Substrat während einer — diesen Merkmalen im übrigen gleichgültigen — Zeit zukämen, und

[1]) fixe — bewegliche Kategorien I 419; III 114; 168; 537; V 342; 404; 596; VI 176; 177; 217; 305; 482; K III 14.
[2]) Raum und Zeit I 41/44; II 179; III 171; 595; V 540; Kr. 14; 93; 95; 133; 136; 139.

die daher seine Abgrenzung gegenüber einem anderen Substrat ermöglichen würden, oder bestimmte Tatsachen, die eine bestimmte Zeit hindurch gleich blieben, sondern es geht ihm darum, bestimmte als tragend erkannte Grundverhältnisse in ihrer zeitlichen wie in ihrer systematischen Tragweite und Erstreckung aufzuzeigen. Gerade bei historischen Verhältnissen ist es übrigens unmittelbar einleuchtend, wie sehr ihre Dauer, ihre Vergangenheit wie ihre Zukunft, zu den wesentlichen Qualitäten ihrer Gegenwart gehört — oder wie Qualitäten der Gegenwart von ihrer Beziehung auf Vergangenheit und Zukunft abhängen — und wie daher eine dementsprechende Ausgestaltung der Methode von der Auseinandersetzung mit dem konkreten Material aus erfolgen kann.

Zeit- und Raumprädikat sind zusammengefaßt in der Bewegung des Gegenstandes. Da auch der Ruhezustand immer nur eine relative Bewegungslosigkeit, d. h. eine Nichtveränderung im Verhältnis zu bestimmten naheliegenden Beziehungspunkten darstellt, bildet er einen Grenzfall der Bewegung, ohne je absolut zu werden. Marx bemüht sich daher, das Gesetz der Bewegung eines Verhältnisses zu finden und erblickt in seinem Nachweis die eigentlich begriffliche Erkenntnis. Wir sprachen oben bereits vom Begriff als dem Vermittelnden zwischen Form und Inhalt. Hier findet dieser Begriff sein systematisches Fundament. Die abstraktive Trennung einer fixierten Form von dem auch in anderen Formen erscheinenden Inhalt genügt offenbar in keiner der beiden Bestimmungen den Anforderungen des das Gesetz der Erscheinung aussprechenden Begriffes. Der Begriff des Gegenstandes muß vielmehr alle Formen des Inhaltes mit diesem selbst übergreifen und hierzu die Bewegung des Gegenstandes erfassen, statt sie auszuschließen, wie es die formale Logik tat.[1]) Auch die Bewegung wird also so wenig wie die Zeit zum Subjekt eines Prozesses; sie bleibt immer Prädikat, richtiger Inbegriff der Prädikate des sich bewegenden Gegenstandes.

4b

Weiter kommt es Marx wie Hegel vor allem auf die Erfassung qualitativer Verhältnisse an. Die mechanistische Naturwissenschaft quantifiziert die Qualitäten. Es heißt daher nur den Bereich der Mechanistik, nicht den der gegenständlichen Wissenschaft überhaupt überschreiten, wenn versucht wird, diese objektiven Qualitäten in ihrer Ordnung und Beziehung untereinander darzustellen. Man kann sagen, daß gerade Marx viel eher bemüht ist, den qualitativen Cha-

[1]) Vgl. auch Engels, Vorw. zum 3. Bd. d. Kap., III 14.

rakter quantitativer Relationen zu betonen, als daß er die Tendenz zum umgekehrten Vorgehen hätte. Das ist schon in der Opposition der dialektischen Denkweise zur herkömmlichen Auffassung und in dem Bestreben begründet, ihre Eigenart möglichst klar herauszustellen. Die erwähnte Beziehung von Form und Inhalt etwa oder die des Ganzen zum Teil bildet ein Problem, zu dem der Mechanistik jeder Zugang fehlt und das von ihr allenfalls als Problem einer formalen Logik anerkannt werden kann, so offensichtlich es auf der Gegenstandsseite liegt. Hier tritt der Gegensatz des Marxschen zum naturwissenschaftlichen Materialismus auch innerhalb des systematischen Bereiches klar hervor: für Marx bedeutet Materie in keiner Weise eine Grundsubstanz, sondern — im Prinzip — das Gegenständliche in der ganzen Vielfalt seiner qualitativen Gestaltung und Umgestaltung. Die Tendenz zur quantifizierenden Reduktion dieser Vielfalt auf mathematische Proportionen fehlt vollkommen. Es liegt nicht der geringste Anlaß vor, sie trotzdem zu behaupten und von ihrer Durchkreuzung durch Hegelsche Metaphysik zu sprechen, wie es diejenigen Interpreten tun, die selbst nur in dieser Zweiheit denken können.

Methodologischer Ausdruck dieses qualitativen Denkens ist die Tendenz, jeden Gegenstand in seiner Totalität zu sehen. Qualitatives Denken individualisiert. Es liegt Marx wenig an dem, was einem bestimmten Verhältnis mit anderen äußerlich gemein ist; Uebereinstimmung und äußere Gleichheit beschäftigen ihn nur insofern, als sie wesentlich Gemeinsames und inneren Zusammenhang anzeigen. Eine induktive Methode, wie sie wieder die der mechanistischen Naturwissenschaft ist, liegt ihm daher von allen Verfahrensarten am fernsten; sie würde von ihm sofort als kruder Empirismus zurückgewiesen werden. Es kommt ihm im Gegenteil alles auf das Spezifische eines jeden Verhältnisses, auf dessen «individuelles Gesetz» an, wie es sich aus der Fülle der Beziehungen ergibt, die diesen und nur diesen Gegenstand in seiner Eigenart konstituieren. Auch hiermit ist ein grundsätzlicher Unterschied seines Vorgehens gegenüber anderen Methoden gekennzeichnet.

Ist die zu erkennende Wirklichkeit in quantifizierbaren Verhältnissen einer durch ihren ganzen Bereich hindurch einheitlich strukturierten Materie aufgebaut, so müssen sich die obersten Verhältnisse dieses Systems unmittelbar auf die untersten zurückführen lassen; grob ausgedrückt, muß sich etwa das Denken physikalisch erklären lassen. Ist dagegen die Wirklichkeit in einer Fülle qualitativer, einander über- und untergeordneter Verhältnisse gegliedert,

von denen jedes die untergeordneten Relationen seiner Eigenart gemäß zusammenfaßt und als Einheit eigener Prägung auftreten läßt, so bleibt wohl die wissenschaftliche Aufgabe einer Auflösung solcher Strukturen in ihre Elemente bestehen, aber es ergibt sich zugleich die Forderung, sie in ihrer qualitativen Eigenart zu nehmen, wie sie sind, und diese aus sich selbst zu verstehen.

Um wieder ein Beispiel zu geben: das oben geschilderte dialektische Verhältnis des menschlich-gesellschaftlichen Subjekts zur Natur ist eine solche Einheit. Es ist nichts zu ihrer Erkenntnis gewonnen, es ist zu ihrer Erkenntnis ganz überflüssig, sie in Molekularbewegungen aufzulösen — obwohl sie daraus bestehen mag.

Diese Tatsache gestattet es, komplizierte und komplexe Verhältnisse als Ganze zu erfassen, die Knotenlinie von Maßverhältnissen, wie Hegel diese Struktur nennt, an jedem ihrer Knotenpunkte zu ergreifen und von dort aus aufzulösen. Sie sichert vor allem den wissenschaftlichen Charakter einer Methode, die sich weder auf Statistik noch auf Experimente stützt und die doch Anspruch auf Exaktheit ihrer Aussagen macht.

Gerade Statistik und Induktion abstrahieren von der individuellen Eigenart, von dem Gesetz der Bewegung ihres Gegenstandes, um sich an äußere Uebereinstimmung zu halten. Die wirkliche Erfassung des Gegenstandes darf nicht auf dessen rein quantitative zahlenmäßig darstellbare Seiten allein, sondern muß auf die Fülle seiner qualitativen Relationen abstellen. Es ergibt sich daraus freilich die prinzipielle Forderung, zur Definition eines einzigen Gegenstandes über dessen nächste Beziehungen hinaus die weiteren, über diese hinaus die noch größeren Zusammenhänge, schließlich die Totalität heranzuziehen, in die dieser Gegenstand eingeordnet ist. Eine Begrenzung kann dies Verfahren nur durch ein unter praktischen Gesichtspunkten erfolgendes Einschränken des Progresses erfahren. Aber im Einschränken liegt dann schon das Hinausweisen über die Beschränkung. Ein solches begrenztes System bildet das Kapital. Es impliziert daher die gesamte Marxsche Theorie.

4c

Als letzte der charakteristischen Problemstellungen der Marxschen Dialektik ist das Bemühen um die logische Erfassung inhaltlicher Beziehungen hervorzuheben. Während die formale Logik sich damit begnügt, Regeln über Relationen aufzustellen, die ganz unabhängig vom jeweilig Gedachten vom Denken eingehalten werden müssen, ist es für Marx wie für Hegel «die Natur des Inhalts selbst», deren

allgemeinste Verhältnisse in der Dialektik zur Darstellung gelangen. Man hat versucht, die hier bestehende Uebereinstimmung zwischen Marx und Hegel auf eine — Marx unbewußte — Gemeinsamkeit des metaphysischen Grundprinzips, des logischen Emanatismus zurückzuführen (so von Kromphard). Aber man mag Hegels Metaphysik wie immer interpretieren, so ist es doch sicher, daß die Beziehung zu Marx gerade nicht über sie, sondern vielmehr über Hegels gegenständliche Erkenntnis geht und daß Marx den logischen Emanatismus immer wieder ablehnt.

Richtiger wird man auch bei der Charakteristik der Marxschen Inhaltslogik von den unteren Stufen des Hegelschen Systems ausgehen und die Uebereinstimmung in der beiden Auffassungen gemeinsamen Identifizierung logischer und realer Abhängigkeit suchen. Entsprechend der Verlagerung des Realitätsakzentes gilt bei Hegel das erste, bei Marx das zweite als das Primäre, ohne daß damit an der Gleichsetzung selbst etwas geändert würde.

Der Begriff der realen Abhängigkeit darf hier freilich nicht im kausalistischen Sinne gefaßt werden. Schon innerhalb der Hegelschen Terminologie ist Kausalität «eine äußerliche, ihrem Inhalte nach auf eine Bestimmtheit beschränkte Tätigkeit» (Logik II 66), während der Grund die spezifische Einheit vieler Kausalrelationen ist, die das Wesen einer Sache in ihrem Wandel ausmacht. Aber beide Bestimmungen liegen auf der Gegenstandsseite und fallen insofern unter den herkömmlichen Ursachbegriff. Es handelt sich um reale Beziehungen. Es wird also nicht Kausalität und logische Folge identifiziert, sondern es wird zunächst auf der Gegenstandsseite eine Erweiterung der Erkenntnis gegenüber der Mechanistik vollzogen, und erst nach dieser ganz wesentlichen Erweiterung wird die Gleichsetzung des gewonnenen Verhältnisses mit der logischen Beziehung vorgenommen. Für den Begriff des Grundes als der «realen Vermittlung» (Logik II 64) ist es nun wichtig, daß er die oben skizzierte Einbeziehung der zeitlichen Dimension in den «Begriff» voraussetzt. Aus einem Begriff aber, der den zeitlichen Wandel eines Gegenstandes übergreift, ist dessen Wandel selbstverständlich auch wieder analytisch abzuleiten. Bei Hegel erscheint dies Verfahren als Emanatismus, da er dem «Begriff» die logische Priorität gegenüber dem sachlichen Verlauf zuerkennt. Bei Marx kann von Emanatismus keine Rede sein, da er dem sachlichen Verlauf die auch logische Priorität zuspricht. Bei beiden folgt aus der Gleichsetzung von sachlicher und logischer Struktur die Aufgabe einer Inhaltslogik.

Die Dialektik als Erweiterung der Logik ist nach dem Gesagten die Lehre von den allgemeinsten Formen der Bewegung, richtiger von den allgemeinsten Bewegungen. Sie hebt sich damit in ihrem systematischen Aufbau ab von zwei anderen möglichen Systematisierungen: einmal von der subjektiv-systematischen Durchdringung der Wirklichkeit (subjektive Methode, Methode der Forschung), zum andern von der didaktisch-systematischen Ordnung des gewonnenen Resultates (Methode der Darstellung, Wissenschaft)[1]. Diesen beiden letzten Systemprinzipien ist das Wort Methode seinem herkömmlichen Gebrauch nach angemessen. Es ist jedoch zu betonen, daß Marx wie Hegel gerade die Lehre von der Struktur der Sache selbst als Methode (objektive Methode) bezeichnen und daß diese Bedeutung bei ihnen bei weitem überwiegt. Sie ergibt sich aus der Auffassung, daß es «die Natur des Inhaltes selbst» sei, die sich in der Dialektik bewegt. Marx trennt die drei Bedeutungen des Wortes scharf, darauf ist bei allen seinen Aeußerungen über «Methode» zu achten. Wir haben es im Folgenden mit der objektiven Methode zu tun und beschäftigen uns mit der subjektiven und mit der Methode der Darstellung nur insoweit, als sie sich jeweils aus der objektiven Methode ergeben.

Allgemein ist über sie folgendes zu sagen. Die subjektive Methode beschränkt sich im wesentlichen darauf, sich die gewonnenen Erkenntnisse über allgemeine Bewegungsverhältnisse im einzelnen Fall zunutze zu machen und durch sie den Blick auf die wesentlichen Verhältnisse zu lenken. Völlig falsch ist es wie für Hegel, so noch mehr für Marx, in der Dialektik eine ars magna zu erblicken, die es gestattet, ohne empirische Forschung Begriffe aus Begriffen zu entwickeln. Bei Hegel ist in Aeußerungen, die in diese Richtung zu weisen scheinen, selbstverständlich vom Begriff im objektiven Sinn die Rede, der subjektiv erst in mühevoller Tatsachenforschung zum Bewußtsein gebracht werden kann. Da er ferner nur durch die Totalität aller Beziehungen abschließend determiniert wäre, ist er weit davon entfernt, dem Forscher das Aufspüren solcher Beziehungen zu ersparen. Das gleiche gilt für die Marxsche Dialektik.[2]

Es ist demgegenüber Dialektik als Methode der Darstellung, wenn im «Kapital» aus einigen Begriffen das ganze System entwickelt wird. Was hier geschieht, ist nicht ein Schließen, sondern ein Aufzeigen.[3]

[1] Nachw. z. 2. Aufl., K I 17.
[2] Vgl. etwa K III 344.
[3] vgl. K III 936 f.

Das Geflecht der tatsächlichen Verknüpfungen, wie es die Forschung schließlich in seiner objektiven Struktur bloßgelegt hat, wird vor dem Leser von einem Knotenpunkte her aufgelöst. Es handelt sich hier so wenig um Deduktion wie um Induktion, und es ist daher von vornherein ein ganz verfehltes Bemühen, dem ersten Kapitel des Kapital Unschlüssigkeit nachweisen zu wollen. Man könnte ihm nur Unrichtigkeit nachweisen wollen, denn da real-allgemeine Zusammenhänge geschildert werden, bietet jede Stufe der Marxschen Theorie die Möglichkeit der Verifizierung. Freilich gelten seine Aussagen nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt für den Einzelfall, was aus der qualitativen Selbständigkeit der oberen Relationen im Verhältnis zu den unteren folgt. Die Literatur ist so von primitiven und überheblichen Mißdeutungen dieser Verhältnisse erfüllt, daß sie kaum dazu gelangt, auch nur die wirklichen Probleme zu sehen.

6

Bisher beschäftigten uns der allgemeine Charakter und einige ausgezeichnete Probleme der Marxschen Dialektik. Wir können weiterhin angeben, auf welcher Grundlage Marx bei einer eigenen Arbeit über dieses Thema aufgebaut haben würde. In den Pariser Manuskripten findet sich eine Auseinandersetzung mit Feuerbach über eines der traditionellen Hegelprobleme: den Anfang der Logik. Da er, wie wir sahen, am Ende der Erkenntnistheorie liegt, ergeben sich Marx' Aeußerungen zu diesem Problem zwanglos aus seiner erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit Hegel und können als programmatische Formulierung des auch später bewahrten Standpunktes gelten.

«Feuerbachs große Tat» ist, daß er «der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt». (III 152.) Damit ist das für die Logik grundlegende Ergebnis der Erkenntnistheorie formuliert: das Gegenständliche, von dem die Erkenntnis ausgeht, erweist sich im Gange der Erkenntnis nicht als Negation des eigentlichen, ungegenständlichen Seins, sondern es findet sich bestätigt und bewahrt. (Marx kritisiert weiter an der zitierten Stelle, daß Feuerbach Hegels Verfahren nur als inneren Widerspruch der Philosophie auffaßt. Wir haben diesem oben dargestellten Grundgedanken der Pariser Manuskripte hier nicht nachzugehen.) Die Dialektik hat also zu betreffen das: «Gegenständliche, Wirkliche, Sinnliche, Reale, Endliche, Besondere», wie es im gleichen Zusammenhang heißt.

Sie hat sich jedoch nicht in Einzelaussagen über dies Konkrete zu bewegen, sondern Allgemeinheit und Systemform sind ihr wesentlich. Schon in der Sprache formt der Mensch die Gesamtheit seiner Beziehungen, auch soweit sie dem wissenschaftlichen Bewußtsein noch nicht zugänglich sind (Hegel, Logik, Vorrede zur 2. Ausgabe; Marx nimmt gelegentlich zustimmend auf Hegels Sprachphilosophie Bezug.)[1])

Vor allem aber im Handeln bezieht sich der Mensch stets auf die gesamte Wirklichkeit — ob er es weiß oder will, darauf kommt es nur insofern an, als er sich nur dann frei auf die Wirklichkeit bezieht, wenn er bewußt handelt.[2]) Diesem bewußten, freien Handeln kann nur ein umfassendes, wirklich allgemeines Bewußtsein genügen.

C. Versuch einer systematischen Darstellung der dialektischen Bewegungsformen auf Grund der Terminologie des «Kapital».

1

Die Darstellung der Dialektik kann ausgehen von dem gleichen Tatbestand, an den die formale Logik anknüpft, an das Verhältnis Subjekt — Prädikat, Ding — Eigenschaft. Was bedeutet es, daß ein Gegenstand bestimmte Eigenschaften hat? Jede Eigenschaft ist eine Relation zu anderen Dingen, die im Begriff der Eigenschaft zwar nur dem einen Ding zugerechnet wird (während die Dinge, zu denen die Beziehung hinführt, zunächst außer Betracht bleiben), die aber in Wahrheit immer sein Verhältnis zu anderen bezeichnet und damit voraussetzt.[3])

Die Beziehung auf anderes realisiert sich jedoch nur in der Bewegung. Ueber ein völlig ruhendes Ding sind keine Aussagen möglich, selbst der naturwissenschaftliche Begriff einer Materie wäre sinnleer, wenn diese Materie nicht bewegt wäre (Engels). Das in den Eigenschaften fixierte Verhältnis eines Dinges zu anderen drückt also in Wirklichkeit bereits einen Bewegungszusammenhang aus — freilich unter Abstraktion von dem zeitlichen Moment der Bewegung. Die Einheit des Dinges als eines Ganzen ist selbst nur realisiert in dem Zusammenhalt dieses Ganzen in seiner Bewegung im Verhältnis zu seiner Umgebung. Eine dialektische Betrachtung wird also die Eigenschaften ihres Gegenstandes als seine Bewegungen verstehen. Diese Deutung von Eigenschaft als (Teil-) Bewegung durchzieht das ganze

[1]) III 123; V 20; 210; 342; 405; 424; 629; Br. IV 34.
[2]) Aktion — Beziehung auf Totalität III 22; 93; 114; 115; V 37.
[3]) K I 55; 62 Anm. 27.

«Kapital». Sie hat etwas auf den ersten Blick Befremdliches, wenn sie durchgeführt wird nicht nur bei körperlichen Gegenständen (Ware)[1]), sondern auch bei Verhältnissen und scheinbar abstrakten Begriffen[2]), erklärt sich jedoch stets in der angegebenen Art. Sie wird von Hegel ähnlich entwickelt (siehe z. B. Logik II 108 ff).

Der Gegenstand, fixiert in bestimmten Eigenschaften, ist zunächst unmittelbar gegeben, er hat Existenz. Die fixierbare Beziehung, die der Gegenstand in einem bestimmten Augenblick aufweist, muß sich jedoch in ihrer eigenen Bewegung wandeln. Sie erweist sich also bei der Untersuchung der wechselnden Verhältnisse, in die der Gegenstand eintritt, als nur einseitige Bestimmtheit, als Form, deren Inhalt sich ihrer entledigen kann. Die Existenz weist damit über sich selbst hinaus, sie erweist sich als Erscheinung eines im Wandel der Erscheinungsformen seine Identität wahrenden Wesens. Dies Verhältnis zwischen Existenz, Erscheinung und Wesen ist eines der von Marx meistbenutzten begrifflichen Hilfsmittel[3]), besonders in der Methodologie des «Kapital». Es ist im einzelnen völlig im Sinne der Hegelschen Logik zu interpretieren, und dies um so eher, als Marx wie Engels das zweite Buch der Logik (Das Wesen) besonders schätzen.

Das erste Kapitel des «Kapital» bietet mit seinen Ausführungen über das Verhältnis von Gebrauchswert und Tauschwert und über die Bedingungen, unter denen die Güter überhaupt in dies Verhältnis eintreten, ein gutes Beispiel für den methodischen Gang vom unmittelbaren Dasein zum Wesen. Zunächst wird das Wesen, hier der Tauschwert, als «ein bestimmtes Dasein, dem ein anderes [unwesentliches] gegenübersteht» (Hegel, Logik II 7), aufgewiesen (das Geld). Dann erweist sich das scheinbar Unwesentliche als doch zum Wesen gehörig: als das negative Moment, das es verbietet, das jeweilige Dasein als adaequate Verwirklichung des Wesens anzuerkennen, das aber seinen positiven Sinn erhält, wenn nun das Wesen als Gesetz (der Veränderung) der Erscheinung erkannt wird.

Ein Wechsel in der Erscheinungsform[4]) vollzieht sich nun stets, wenn diejenige qualitative Relation, die bisher einseitig überwog, durch die

[1]) K I 109.

[2]) K II 100; III 878; 881.

Empirie/Existenz/Erscheinung: I 406; 458; II 197; III 91; Abstrakt/oberflächlich/formell I 497; Kr. 86; 96; 235; Br. II 312; IV 6; Oberfläche/Tiefenbewegung III 91; Br. II 311; IV 45; 47/49; Existenz/Erscheinung/Wesen I 473; 476; 494; 507; 510; III 88; K I 560; 567; 568; 612; 839 (Marx an Kugelmann, 11. VII 1867); K II 352 f.; III 47; 63; 68; 375/6; 417/8; 426 f.; 829; 870; 882 f. M 2, I, 2/3; 72/3; III 533.

[4]) Erscheinung/Form I 474; Kr. 12; 19; 75/6; 90; 130; Kugelm. 53. K I 109; 154; II 57.

Bewegung des Gesamtgegenstandes aus ihrem Vorrang verdrängt und durch eine andere «Formbestimmtheit» ersetzt wird. Nur innerhalb eines bestimmten quantitativen Bereiches bleibt sich überhaupt eine Qualität gleich: unterhalb und oberhalb der damit gezogenen Grenze ändert sie bei kontinuierlicher Veränderung ihrer quantitativen Bestimmtheit sprunghaft ihre qualitative Bestimmheit[1]) (Licht: quantitative Bestimmtheit der Wellenlänge, qualitative Bestimmtheit der Farbe).

Lukács polemisiert gegen die Lehre vom realen Umschlag der Quantität in Qualität, die von Hegel bis Engels unverändert vertreten wird, mit dem Argument, es lasse sich ein qualitativer Umschlag je nach der Beziehung auf das erkennend-handelnde Subjekt für jeden Punkt der quantitativen Skala behaupten (Gesch. u. Kl.-Bew. 183 f.). Wasser etwa werde nicht nur bei 0 Grad zu Eis, sondern es ändere seine Qualität auch unter dem Gesichtspunkt der Trinkbarkeit und unter unzähligen anderen Gesichtspunkten. Lukács sucht hier wie stets die dialektischen Verhältnisse auf die S/O-Beziehung zu reduzieren. Er verkennt, daß alle qualitativen Beziehungen (die er nicht als bestimmte Bewegungsverhältnisse, sondern als feste Prädikate nimmt) solche auf einen bestimmten Beziehungspunkt sind, und daß daher von Marx' Standpunkt aus nicht die objektive «Knotenlinie von Maßverhältnissen» letztlich auf die Subjektbeziehung zurückzuführen, sondern daß umgekehrt auch die Subjektbeziehung als eine bestimmte objektive Knotenlinie von Maßverhältnissen aufzufassen ist.

Es leuchtet nach dem Gesagten ein, in welchem Sinne das quantitative Maß selbst eine nicht äußerliche, sondern dem Gegenstand immanente Relation bezeichnet. Nur seine Ablösung vom Gemessenen im Maßstab läßt den Anschein aufkommen, daß das Maß etwas vom Wesen des gemessenen Gegenstandes Unabhängiges und ihm gegenüber Selbständiges sei. Marx bemüht sich im dritten Kapitel (Das Geld als Maß der Werte und als Maßstab der Preise), diesen inneren Zusammenhang klarzustellen; erst das Verständnis seiner Terminologie erschließt ganz seinen Gedankengang. Der Qualifizierung der Quantitäten, wie sie gerade in diesem Begriffe des Maßes zum Ausdruck kommt, entspricht übrigens eine eigenartige Einschätzung des Quantitativen auch als solchen. Während der mechanistischen Denkweise die quantitativen Verhältnisse etwas nur Relatives sind, anerkennt sie die dialektische Denkweise als etwas quasi Absolutes. Denn in jeder quantitativen Relation ist auf dem Wege

[1]) Qualität/Quantität III 127; Br. II 326; III 394; IV 45; 575. K I 341.

über die ihr immanenten Maßverhältnisse Bezug genommen auf die gesamte Knotenlinie der Maßverhältnisse; sie könnte auch bei Aufrechterhaltung der einzelnen Proportion nicht beliebig verkleinert oder vergrößert werden, ohne damit die qualitative Gesamtstruktur zu verändern.

Wir faßten bisher den Gegenstand, über dessen Quantität und Qualität wir sprachen, als isoliert und in sich geschlossen, als Eins. Die Beziehung auf anderes erschien als zufällig, noch nicht als «gesetzt». Eins wird jedoch zum Eins nur in der Abgrenzung vom anderen Eins: omnis determinatio est negatio. Da sich die Abgrenzung in der Bewegung realisiert, und da der Gegenstand durch jede seiner Eigenschaften auf ein bestimmtes Anderes bezogen ist, läßt sich jeder Gestaltwandel des Gegenstandes in der Bewegung bei Wahrung seiner Identität als Negation seiner früheren Formbestimmtheit auffassen. Insofern aber, als diese Negation selbst nur eine bestimmte Negation der alten und positiv ausgedrückt nur eine neue Formbestimmtheit des Gegenstandes bezeichnet, unterliegt sie der notwendigen Aufhebung (Negation) ebenso wie diejenige Bestimmtheit, die der Gegenstand zunächst aufwies. Die Bewegung des Gegenstandes vollzieht sich also in ständiger «Negation der Negation», eine Formel, die dem Verständnis nur dann Schwierigkeiten bereitet, wenn man an der Bezeichnung eines realen Bewegungsvorganges mit Kategorien der Logik Anstoß nimmt, da diese Kategorien auch der formalen Logik angehören und dann natürlich nicht ontologisch gebraucht werden dürfen. Da jedoch Marx' Dialektik ganz und gar auf der Identifizierung der beiden Gebiete beruht, ist es widersinnig, sie gerade im Falle der «Negation der Negation», anzugreifen, in dem sie nicht begründet, sondern vorausgesetzt wird.

Die Negation der Negation hat noch eine höhere Bedeutung, die über eine solche «schlechte Unendlichkeit» des Prozesses hinausführt. Als Ausdruck des Bewegungsprozesses des Gegenstandes überhaupt bezeichnet sie die Art, in der sich durch die ständige Negation jeder *einseitigen* Bestimmtheit des Gegenstandes dessen Wesen als die Einheit *aller* seiner Bestimmtheiten offenbart. Ein Beispiel hierfür bietet entsprechend dem allgemeinen Charakter des Verhältnisses jeder beliebige Naturvorgang. Ein Stein rollt den Berg herab. Sein Gewicht und seine Größe sind maßgebend für seinen Weg. Er wird vom Bach weitergespült. Nun ist es seine chemische Zusammensetzung, die für die Einwirkung des Wassers maßgebend ist. Er gelangt ins Tal und erweist sich infolge seiner Farbe als zu irgendeiner menschlichen Benutzung geeignet. Jedesmal ist es eine seiner

Qualitäten, die die Bewegung des Gesamtgegenstandes führend bestimmt: sie erschöpft ihre Wirkungsmöglichkeit und wird durch eine andere abgelöst. Das Wesen des Gegenstandes aber, die Gesamtheit aller seiner Qualitäten, realisiert sich in seiner Gesamtbewegung. Jeder Stein trägt in sich die Möglichkeit der aus der Gesamtheit seiner Qualitäten folgenden besonderen Formbestimmtheiten. In dieser Form der «Möglichkeit» steckt sein Wesen «an sich» real in ihm vor der Realisierung der einzelnen Eigenschaften (Möglichkeit als «Form der Wesentlichkeit», Logik II, 171). In der Bewegung nun des Gegenstandes wird aus der Möglichkeit Wirklichkeit, und wenn die Wirklichkeit nicht nur als jeweilige unmittelbare genommen wird (wo dann Möglichkeit und Wirklichkeit nur zufällig zusammenfallen), sondern in ihrer Bewegung (in der stets neue Möglichkeit zur Wirklichkeit wird), ergibt die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit die Notwendigkeit (Logik II, 170). Die Krisentheorie im Kapital ist durchweg unter dieser Form der Möglichkeit entwickelt.[1]) Im übrigen tritt die Lehre von den Modi wenig hervor. Wir erwähnen sie hier vor allem um zu zeigen, wie fern Marx die Identifizierung von Notwendigkeit mit kausaler Notwendigkeit von vornherein liegen muß, wie wenig sein Vorgehen andererseits schon deshalb, weil es nicht kausalistisch ist, als ein Fragen nach logischen Bedingungen kritizistisch interpretiert werden darf. Für Marx gibt es nicht nur die Zweiheit Kausalerklärung/Frage nach der logischen Möglichkeit. Es gibt für ihn nichtkausale Zusammenhänge, die nicht formallogische sind, sondern auf der Gegenstandsseite liegen. Ihnen vor allem gilt sein Interesse.

Wie die ursprünglich naturdialektischen Zusammenhängen zukommenden Verhältnisse der Negation der Negation und der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit im sozialen Zusammenhang verwendet werden, zeigt Marx' Anthropologie. Wir sahen oben, wie der Mensch durch die Gesamtheit seiner Wirklichkeitsbeziehungen bestimmt wird, wie aber sein Wesen trotzdem etwas Anderes ist, als die jeweilige, vielleicht unmenschliche Wirklichkeit es zeigt. Hier ist er einseitig unter bestimmte Gegenstandsbeziehungen subsumiert, während in seinem Wesen ein allseitiges Verhältnis zur umgebenden Welt angelegt ist. Dies allseitige Verhältnis lebt im Einzelmenschen als Ziel, als zunächst von der Wirklichkeit getrenntes Ideal. Es wird realisiert im steten Hinausweisen jedes einzelnen unbefriedigenden Zustandes über sich selbst, in der Negation der Negation. Es wird schließlich in notwendiger Entwicklung (notwendig, da im wirklichen Menschen bereits angelegt, also nicht Nurideal) in einem Zu-

[1]) K I 118 f.; II 500/1; vgl. auch III 655 f.

stand erreicht, in dem — unter dem Gesichtspunkt der sozialen Verhältnisse — Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit zusammenfallen, in dem also die bisher stets in Entgegensetzung zur Wirklichkeit und Notwendigkeit als nur Möglichkeit gedachte Freiheit als Ganzheit des menschlichen Wesens verwirklicht wird.

Die übliche Auffassung dieser Dialektik, die sich mit der Formel: Gemeineigentum, dessen Negation im Privateigentum, dessen Negation und Aufhebung in der höheren Stufe des Kommunismus begnügt, begeht den entscheidenden Fehler, Realdialektik aus wirklich nur begrifflichen und noch dazu leer kontradiktorischen Negationen ableiten zu wollen. Einzelanalyse und Polemik gegen verschiedene mißbräuchliche Verwendungen derartiger Negationen bei Stirner, siehe z. B. Deutsche Ideologie (V) 259 f., 275 f. Für Hegel wäre ein Negieren in diesem Sinne bloß äußere Reflexion gewesen, während es doch um die innere Reflexion der Sache selbst, also die reale Bewegung des Gegenstandes in der Zeit, um seine Momente (von movere) geht. Die reale Negation, von der Marx und Engels bei der oben angeführten Dialektik der Eigentumsverhältnisse sprechen[1]), ist immer bestimmte Negation, die Bewegung immer gerichtete Bewegung. Sowohl insofern, als es bei der Negation der Negation stets um bestimmte Eigenschaften eines gegebenen Subjektes geht, als insofern, als die jeweils negierte Eigenschaft stets als Beziehung auf ein bestimmtes Anderes aufgefaßt sind, nicht als absolute Eigenschaft des Gegenstandes, ist die Negation bestimmt. Das hat zur Folge, daß die Dialektik der Eigentumsbeziehung nicht aus kontradiktorischen Negationen abgeleitet wird, sondern in ihnen nur zur Darstellung kommen kann. Begründet werden muß sie aus dem Wesen des Gegenstandes, dessen Eigenschaft in Frage steht, aus einer Analyse seiner Möglichkeiten und der sich aus ihrer Verbindung mit der jeweiligen Wirklichkeit ergebenden Notwendigkeit.

2

Daß es keine unbestimmt kontradiktorische reale Negation gibt, folgt also daraus, daß die Vereinzelung des von ihr betroffenen Gegenstandes ihrerseits sekundär vom konkreten Zusammenhang aus erfolgte. Der Weg des subjektiven Denkens, das in diesem Falle vom gegebenen Eins synthetisch (nicht induktiv) zur übergreifenden Totalität aufsteigt, dem das Eins daher vor der Einheit steht, darf nicht über die Realpriorität des Ganzen, über die nur sekundäre Ab-

[1]) Reale Negation: III 168 f.: 201/6; 211; 212; Irreale Kritik; III 284/85; 331; 370/71. Dialektik des Eigentums: K I 801 ff.

lösbarkeit des Einzelnen täuschen. Freilich kann nur die empirische Tatsachenforschung die leere kontradiktorische Negation des subjektiven Denkens erfüllen.

Damit sind Eins und Anderes zunächst als ruhend in Verhältnis gesetzt, das Verhältnis hier als Einheit der korrespektiven Eigenschaften gefaßt. Insofern jedoch in dem Verhältnis zugleich der Gegensatz der sich zueinander verhaltenden Seiten gesetzt ist, bezeichnet es eine Einheit (Identität) von Gegensätzen (Identität insofern, als jede Seite die andere impliziert). Wir gehen auf dies Verhältnis hier nicht näher ein, da wir oben Gelegenheit hatten, es am Beispiel der Anthropologie und Komplementsoziologie ausführlich zu entwickeln. Die Teilbeziehungen — Prädikate —, die im gegebenen Augenblick bestimmend für den inneren Zusammenhang eines Ganzen und für die Richtung seiner Bewegung sind, ergeben das wesentliche Verhältnis.[1] Da auch dies sich also in der Bewegung (durch reale Unter-Scheidung)[2] realisiert, sind die das Verhältnis konstituierenden Gegensätze in ihrer Bewegung (der Gegensatz in seiner Bewegung: Widerspruch)[3] konstitutiv für den Zusammenhang des Ganzen. Es ist eins der Hauptanliegen der Marxschen Dialektik, den konstitutiven Charakter der wirklichen Widersprüche namentlich für geschichtliche Verhältnisse zu unterstreichen, während Hegel die Tendenz hatte, sie in den höheren begrifflichen Einheiten harmonisierend aufzuheben. Auch die klassischen Oekonomen sehen von den konstitutiven Widersprüchen der Gesellschaft gern ab, wenn sie einmal deren Einheit entdeckt haben (s. o. S. 19).

Das wesentliche Verhältnis schließt die konstitutiven Gegensätze zu einer Bewegungseinheit zusammen. Wie lange es beherrschend bleibt, hängt von der inneren Struktur seiner Pole ab, davon, wann die innere Veränderung der beiden Seiten die übergreifende Beziehung beeinflußt. Nach oben und unten ergibt sich so ein Netzwerk von Verknüpfungen. Die Bewegung zerfließt nicht in ein ungegliedertes πάντα ῥεῖ, jede Veränderung trägt ihr Maß in sich, erfüllt eine konkrete Zeit. Nur in der hier gegebenen abstrakten Form, in der von dem jeweils erfüllenden Konkreten ausdrücklich abstrahiert wird, kann der Schein des Zerfließens entstehen.

---

[1]) Begriff/Verhältnis V 342; 535/6; Kr. 5; 200; 220; K III 381.

[2]) Unterschied/Einheit III 117; 103; I 507; V 531; VI 306/7; Kr. 27; 218/9; 124/5; 234; 246; Br. III 95; IV 47.

[3]) Konstitutive Gegensätze I 468; 476; 492; 507; II 382; 399; III 93/4; 99; 109; 117; 205; V 336; VI 603; Kr. 30; K I 119; III 907; M I 398 f.; III 98 f.

Ruhendes Ding, Ding als Bewegtes, einzelne polare Bewegungszusammenhänge sind aber auch nur Abstraktionen von der konkreten Totalität. Ihr näherzukommen, müssen wir uns der Fülle verschiedener gleichzeitiger Bewegungszusammenhänge zuwenden.

Der wichtigste derartige Zusammenhang ist das Verhältnis von Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem zueinander.[1]) Allen Gegenständen ist eine individualisierende Bewegung eigen, die sie von allen anderen abhebt; sie sind unter dem Gesichtspunkt dieser Bewegung betrachtet Einzelne. Sie werden durch diese auszeichnende Bewegung aus dem allgemeinen Zusammenhang herausgehoben. Insofern sind sie Besondere. Aber schon indem sie die Tatsache der individualisierenden Sonderbewegung mit allen anderen Gegenständen gemein haben, trägt diese den Charakter des Allgemeinen. Einzelnes ist Besonderes und ist Allgemeines — jede der drei Bestimmungen ist durch die beiden anderen ausdrückbar. «vermittelt». «Alle Dinge sind der Schluß, im allgemeinen, das durch die Besonderheit mit der Einzelheit zusammengeschlossen ist: aber freilich sind sie nicht aus drei Sätzen bestehende Ganze» (Logik II 314. Satz entspricht der Beziehung, Schluß der Bewegung). Unmittelbar ist freilich meist nur das eine oder andere gegeben, meist das Einzelne. Es handelt sich dann darum, die Vermittlung der beiden übrigen einmal in begrifflicher Reflexion aufzudecken, dann im realen Prozeß zu verfolgen.

Man kann sich das Verhältnis veranschaulichen, indem man Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit einer Bewegung als verschiedene Beziehungsbereiche auffaßt. Die Dialektik selbst bietet hierfür ein gutes Beispiel. Die allgemeinen Formen der Bewegung sind stets Formen einzelner Bewegungen und insofern besondere Ausprägungen der allgemeinen Formen. Sie sind einzelne, wenn nur ein besonderer Fall, besondere, wenn alle einzelnen Fälle betrachtet werden. Sie sind anderseits gerade als unmittelbar Allgemeine den zahlreichen besonderen Fällen gegenüber etwas Einzelnes, das die besonderen Fälle nur vermittelt in sich beschließt. In der Logik schließlich, abgelöst vom Konkreten, sind sie abstrakt-allgemein.[2])

[1]) Einzelnes/Besonderes/Allgemeines I 334; 408; 427; 446/7; 477; Ib 107; III 116/7; V 22; Kr. 3; Br. II 281; IV 34. K I 73 f.; 83; III 358/60.

[2]) Reale Allgemeinheit durch Vergleichung I 447; V 418 9; Kr. 117; 120; 144/5; abstrakt — allgemein I 447; 150; 176; Kr. 14; 21; 29; 54; 86; 220; 221/2; konkrete der Bewegung Kr. 91; 118; 134; 148/9; 218; 240; gesellschaftlich — allgemein Kr. 17; 21/2; 33; Verselbständigtes konkret-allgemeines (Staat, Ueberbau) I 436; V 23; 52; 53; 226; 268; 309; 312; 388; Kr. 5; 217; 18. Br. 49; Bgkr. 27; Progrkr. 36 f; K III 871.

Dieses Schema, das sich durch besondere Willkür auszuzeichnen scheint, da es so zahlreiche Verschiebungen seiner Glieder ohne sachlichen Erkenntnisgewinn gestattet, ist trotzdem ein wertvolles Hilfsmittel des dialektischen Denkens. Das scheinbar spielerische Vertauschen der Stellen im Schluß wird nämlich bei der konkreten Analyse erst dann möglich, wenn der gesamte Gehalt der zu vertauschenden Begriffe erkannt ist. Andernfalls führt es zu offensichtlichen Fehlschlüssen. Es dient also nicht nur dazu, den Blick von jeder Einzelheit auf die in ihr wirkenden allgemeinen Zusammenhänge zu lenken, sondern es gewährt eine Kontrolle des Erkannten.

Diese Kontrollfunktion ist es, um derentwillen Marx so gern den gleichen Tatbestand in den verschiedenen Schlußformen ausdrückt. Er beleuchtet damit einerseits dessen verschiedene Seiten, aber er gewinnt gleichzeitig eine erhöhte Verifizierbarkeit seiner Aussage.

> «Jeder Warenbesitzer will seine Ware nur veräußern gegen andere Ware, deren Gebrauchswert sein Bedürfnis befriedigt. Sofern ist der Austausch für ihn nur individueller Prozeß. Andrerseits will er seine Ware als Wert realisieren, also in jeder ihm beliebigen andren Ware von demselben Wert, ob seine eigne Ware nun für den Besitzer der andren Ware Gebrauchswert habe oder nicht. Sofern ist der Austausch für ihn allgemein gesellschaftlicher Prozeß. Aber derselbe Prozeß kann nicht gleichzeitig für alle Warenbesitzer nur individuell und zugleich nur allgemein gesellschaftlich sein.
>
> Sehen wir näher zu, so gilt jedem Warenbesitzer jede fremde Ware als besondres Aequivalent seiner Ware, seine Ware daher als allgemeines Aequivalent aller andren Waren ...» (Kap. I 92)

Das Allgemeine, von dem hier die Rede ist, steht im Prinzip in ausgesprochenem Gegensatz zu Abstraktem: es ist immer konkret; wir brauchen zum Beleg nur auf die Terminologie der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zu verweisen. Die Abstraktionen der induktiven Logik kennen kein Kriterium der Abstraktionsrichtung — Abstraktionspyramiden können beliebig nach subjektivem Ermessen auf allen gemeinschaftlichen Eigenschaften verschiedener Gegenstände aufgebaut werden. Hier dagegen wird die Bewegungsform des Gegenstandes — aber nicht nur gleichlaufende, sondern je nach der Art des übergeordneten Verhältnisses antithetische Bewegung — zum Prinzip der Bildung der Allgemeinbegriffe.[1] Die begrifflichen Abstraktionen bleiben ihnen gegenüber gerade dadurch ungenügend, daß sie niemals zur Vermittlung des Allgemeinen im Besonderen gelangen,[2] sondern allenfalls als Ausdruck rein quantitativer Häufigkeitsverhältnisse in Betracht kommen. Sie bieten typisch «begriffslose» Erkenntnis, d. h. Erkenntnis, der die reale Vermittlung in der

[1] K II 222.
[2] M III 98.

Zeit verschlossen bleibt, und der deshalb ihr Gegenstand in seiner Bewegung ständig entschwindet. Wir finden also auch im Verhältnis des Einzelnen/Besonderen/Allgemeinen wieder die Einbeziehung der zeitlichen Dimension in die begriffliche Erfassung des Gegenstandes. Während sich der Gegenstand der Abstraktion durch seine Veränderung dem ihm äußerlichen Begriffsschema entzog, wird hier die Bewegung selbst mitbegriffen. Der Abstraktion verbleibt ein relatives Recht: die vorläufige Erfassung solcher realen Verhältnisse, in denen das Allgemeine wirklich nur vermittelt enthalten ist, etwa der abstrakt-einzelnen entfremdeten, rein quantitativ bestimmten Arbeit oder anderer einseitiger Formbestimmtheiten, etwa der von der konkreten Bewegung getrennten abstrakt-allgemeinen Logik [1]).

Bisher faßten wir die unteren Einheiten als gegeben und stiegen von ihnen zu den höheren auf. Wir beschreiten nun den umgekehrten — analytischen — Weg. Die Analyse kann, wie nach dem Bisherigen bereits klar ist, der Empire so wenig wie die Synthese entraten [2]): aus der Resultante ist auf die Qualitäten der Komponenten nicht zu schließen.

Nehmen wir an, daß ein wesentliches Verhältnis in einem Zeitpunkt viele einzelne Strukturen zu einem Ganzen zusammenfaßt, derart, daß sie nach außen hin als Einheit auftreten, deren Gesamtbewegung die Einzelbewegungen determiniert (Beispiel: Organismus). Trotzdem beziehen sich die Untergliederungen, mindestens also die beiden Seiten des Verhältnisses, selbständig auf Anderes, ohne freilich den sich daraus ergebenden Sondertendenzen Folge leisten zu können. Gerade dadurch machen sie ja die Einheit, der sie angehören, den übergreifenden Zusammenhängen gegenüber zur besonderen. Damit aber trägt jede Seite des bisher als einheitliches Verhältnis betrachteten Ganzen die Tendenz zur Verselbständigung, zur Loslösung vom Ganzen, zur Betonung ihrer Einzelheit in sich. Das Gleiche gilt für die Besonderungen innerhalb der beiden Seiten und realisiert sich in der Bewegung des Ganzen als fortlaufende Differenzierung oder Disintegration. So treten immer neue Besonderungen mit der Tendenz zur Vereinzelung ein. Sie lassen sich natürlich nicht in das Schema 2, 4, 8 etc. einfangen, sondern entsprechen den kompliziertesten unmittelbaren und mittelbaren Verknüpfungen. Der

[1]) Konkrete Abstraktion: I 458; 496; 499; 530; II 395; III 42; 77; 92; 100; 103; 109; 128; 148; 532; 538; 556; 575 V 39; 108; Kr. 15; 17; 32; 51; 56; 91; 132; 133; 217; 237/9; Br. I 6; II 309/ 11. Insbesondere das Proletariat: I 618/20; III 22; 92/3; 111/2; 212; 253; IV 7; 24; 28; 113; 116/7; 122; 102/3; 209; 162; 193; 297; 307 f; V 24; 57/8; 67; 268; 573; VI 457; 536; 546.

[2]) Abstraktion/Analyse III 93; VI 177; Kr. 235.

Schein des Zerfließens entsteht auch hier wieder durch die Unmöglichkeit einer begrifflichen Erschließung der konkreten Differenzierung aus dem abstrakten Begriff des Ganzen. In der Wirklichkeit sind die Beziehungen konkret strukturiert und empirisch zu untersuchen. Als naheliegendes Beispiel für Differenzierung und Integration bietet sich Darwins Deszendenztheorie oder Marx' dialektische Anthropologie.

Auch hier wieder erweist sich das Ungenügen der Kausalbeziehung zur Erfassung der realen Beziehungsfülle. Für Hegel war Kausalität ein Verhältnis von Substanzen: in der Bewegung betrachtet, wird es zur Notwendigkeit und in ihr aufgehoben. Das besagt, daß Kausalbeziehungen stets nur Einzelrelationen zwischen den Schnittpunkten der Knotenlinie von Maßverhältnissen bezeichnen. Sie können infolgedessen nie qualitativen Verhältnissen adaequat sein, in denen es sich stets um die Integration verschiedener quantitativer Relationen zu etwas Neuem handelt. (Engels: Das Gesetz der Erhaltung der Kraft sagt nichts über die Formen ihrer Erhaltung.) Sie versagen vor allem notwendig gegenüber dem Postulat der Erfassung der konkreten Totalität eines Gegenstandes, da sie nie das individuelle Gesetz des Einzelfalles ausdrücken, sondern stets auf das Aussprechen der Gesetzlichkeit einer abstrakten Einzelrelation vieler Einzelfälle beschränkt bleiben.

Hier liegt für Marx und Engels wie für Hegel der Unterschied der Naturwissenschaft von den historischen und anthropologischen Wissenschaften. Während die Naturwissenschaft mit der Erkenntnis abstrakter, vielen Fällen gemeiner, aber in jedem Einzelfall unter anderen konkreten Umständen wirksamer Gesetze ihr Erkenntnisziel erreichen, haben die anderen Wissenschaften das individuelle Gesetz des Einzelfalles aus der konkreten Totalität seiner Bestimmungen zu erkennen. Die Naturwissenschaft macht Aussagen über Zusammenhänge, die wiederholbar, weil abstrakt sind, die übrigen Wissenschaften über solche, die unwiederholbar, weil konkret sind. In besonderm Maße gilt das für die Geschichtswissenschaft. Ihr vor allem ist die qualitative Aenderung des Substrates wesentlich. Die Kausalerklärung wird hier um so mehr untergeordnetes Hilfsmittel, als die in den historischen Prozeß eintretenden und wieder aus ihm entlassenen Naturkausalitäten offenbar erst von den historisch-qualitativen Verhältnissen zur Wirksamkeit selegiert werden. Hieraus, nicht aus einer pragmatischen Auffassung der Erkenntnis, folgt schon bei Hegel und noch bei Engels die Betonung des wiederhol-

baren Experimentes als spezifischen Erkenntnismittels der Naturwissenschaft.[1])

Wir sprachen bisher noch nicht ausdrücklich von dem Verhältnis des Einzelnen, Besonderen, Allgemeinen und Abstrakten in der Bewegung, sondern suchten es zunächst im ruhenden komplexen Zusammenhang auf. Wir fanden hier, daß jede der drei erstgenannten Bestimmungen implizit auf die beiden anderen bezogen und nur abstraktiv von ihnen trennbar ist, daß aber unmittelbar jeweils nur eine von ihnen erscheinen muß, während die anderen beiden nur vermittelt in ihr enthalten sind. Diese Vermittlung kann sich im gleichzeitigen Zusammenhang so darstellen, daß jede der drei Bestimmungen zu einer den anderen gegenüber verselbständigten Existenz gelangt, jedes die anderen nur «an sich» hat, daß also abstrakt-Einzelnes, abstrakt-Besonderes und abstrakt-Allgemeines auseinandertreten. Beispiele dafür bietet uns außer der politischen Theorie der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie die oben zitierte Geldtheorie.

Wir wissen jedoch bereits, daß diese immanente Beziehung der äußerlich getrennten Existenzen (in Hegelscher Terminologie: das Sichauseinanderlegen des Begriffes im Raume) bei Unausgeglichenheit des Getrennt aufeinander Bezogenen keine endgültige und ruhende Struktur bildet und daß daher die gleichen Verhältnisse, von deren ruhender Beziehung wir sprachen, die Bewegung des Ganzen bestimmen. Wir haben also nun die Bewegungsformen komplexer und mannigfach strukturierter Verhältnisse zu untersuchen; wir können bestimmter sagen: die Formen der geschichtlichen Bewegung, die Regeln der historischen Begriffsbildung.

Das Schema der gradlinigen Differenzierung-Integration könnte auch Marx als oberstes Glied einer Logik anerkennen. Es könnte jedoch nur in einem einzigen Zusammenhang zur vollen Durchführung kommen: in einer der Hegelschen entsprechenden abgeschlossenen Erkenntnis des Universums. Da nun Marx den Menschen eingeordnet in objektiven Zusammenhängen sieht, die nicht anthropozentrisch gegliedert sind, wird das Differenzierungsschema immer wieder durchbrochen und umgebogen. Wie Marx es verwendet, wo es der konkrete Fall einmal gestattet, zeigen folgende, auf die geschicht-

[1]) Gesetz III 81; 83; 558; Kr. 230.
Zufall/Notwendigkeit I 466/7; III 133; 383; 531; 547. V 24; 58; 60/1; 65/6; 251/2; 416; Kr. 84; 88; 92; 139; 221; 228/9; 240; Kugelm. 54; 98.
Totalität I 249; 483; 507; 537; 539; 542 III 117/123; 537; V 27; 57/8; 63; 66; 235; 242; 268; 390; 573 Kr. 39; 216; 219; 228; 231; 233/4; 235; 237; 240.

liche Entwicklung bezüglichen Bemerkungen aus der «allgemeinen Einleitung»:

> «So entstehn die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es [auch] auf, nur in besondrer Form gedacht werden zu können.» (Kr. 240.)[1])

Insbesondere im historischen Bereich erweist sich der Mensch stets als nur eine Determinante des Naturgeschehens, das im übrigen eigenen Gesetzlichkeiten unterliegt und durch sie die geschichtliche Situation des Menschen ständig verändert. (Hegels unhistorische Naturanschauung ist Marx durchaus fremd, obwohl er im Begriff des Naturgesetzes, wie wir sahen, mit ihm übereinstimmt.) Schließlich ist auch im historischen Bereich gradlinige Differenzierung und entsprechende Integration nur unter Voraussetzung der Universalgeschichte denkbar, Weltgeschichte aber ist für Marx selbst ein Produkt der jüngsten Zeit. Hegels Versuchung, geschichtlichen Verlauf und Gang des individuellen Bewußtseins gleichzusetzen, entfällt aus diesem Grunde für Marx, obwohl auch er sich die Frage stellt, wieweit die Geschichte der Ideologie infolge der inneren Logik der wirklichen Geschichte einen eigenen systematisch darzustellenden Gang nimmt. Die geschichtlich herrschenden Kategorien werden sich also für Marx nicht in logischer Folgerichtigkeit auseinander ableiten lassen, obwohl jeder einzelne historische Verlauf auch inhaltslogisch durchdrungen werden kann, weil im Gang der Geschichte stets neue Voraussetzungen in einer, vom handelnden Menschen aus gesehen zufälligen Weise eintreten. Die Spekulation kann hierüber nichts ausmachen, die empirische Forschung hat vorauszugehen und aufzuweisen, welche logischen Verhältnisse im geschichtlichen Tatsachenmaterial gegeben sind. Wir können hier wieder die Parallele zur Erweiterung des Hegelschen Erfahrungsbegriffes feststellen: für Marx verändert sich die erfahrene Wirklichkeit im Prozeß der Erkenntnis.

Es treten neue Voraussetzungen ein, sie erfordern eine Umstrukturierung der kategorialen Gliederung des Erkannten. (Dieser Wandel der historischen Kategorien ist natürlich etwas anderes als die fließenden Begriffe, von denen oben die Rede war und die Marx mit Hegel gemein hat, wird aber bisweilen damit vermengt.) Hegel überblickt von der Spitze der Pyramide den Bau, Marx tritt in ihn hinein und sieht sich umfangen von unendlichen Beziehungen und Durchblicken.

Die möglichen Gliederungen des Konkreten in einem absoluten

[1]) Vgl. K I 88.

Schema einzufangen, kann unter diesen Umständen seine Aufgabe nicht sein. Es wäre nur mehr ein Kombinieren verschiedener Möglichkeiten, dem in abstrakter Form keinerlei Erkenntniswert zukäme.

Mit einigen ausgezeichneten Fällen befaßt sich Marx in der «allgemeinen Einleitung»[1]). Es ist — außer dem oben zitierten Passus über die abstraktesten Kategorien als Produkt differenzierender Entwicklung (der das logische Verhältnis des Besitzes als einfacher zu seinem historischen als früher Kategorie betrifft) — das Gegenbeispiel des Geldes, dessen Schlußfolgerung wir zitieren:

> «So, obgleich die einfachere Kategorie historisch existiert haben mag vor der konkretern, kann sie in ihrer völligen intensiven und extensiven Entwicklung gerade nur kombinierten Gesellschaftsformen angehören, während die konkretere in einer weniger entwickelten Gesellschaftsform völliger entwickelt war.» (Kr. 239)

Schließlich, nach einem längeren Hinweis auf die verschiedenen Charaktere der allseitigen und der abstrakten Arbeit:

> «Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit — eben wegen ihrer Abstraktion — für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebensosehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen.» (Kr. 241)

Nur im ersten, dem Idealfall der fortschreitenden Differenzierung

> «entspräche der Gang des abstrakten Denkens, das vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt, dem wirklichen historischen Prozeß». (Kr. 238)

Da aber das subjektive Denken stets von der chaotischen Anschauung des Konkreten zuerst zum Abstrakten gelangen muß, um von ihm aus das Konkrete zu reproduzieren (Begriff der Wissenschaft), konnte Hegel den Versuch machen, diesen Grenzfall der wirklichen Entwicklung mit dem Gang der Wissenschaft zu identifizieren. Er

> «geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst.» (Kr. 236)
>
> «Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die

[1]) Verhältnis der logischen zur historischen Ordnung: I 510; 545; 14; II 427; III 82; 91; 93; 99/100; 111; 114; 192; V 126/7; 408; Kr. 19; 27; 95; 199/200; 236/44; Br. II 308; 309; 311; IV 236; 243. K II 506; III 358/60; 641.

gerade das Umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht.»

«Das Kapital ist die alles beherrschende ökonomische Macht der bürgerlichen Gesellschaft. Es muß Ausgangspunkt wie Endpunkt bilden und vor dem Grundeigentum entwickelt werden. Nachdem beide besonders betrachtet sind, muß ihre Wechselwirkung betrachtet werden.» (Kr. 243)

In der logischen Gliederung, die sich damit ergibt, geht die historische nicht verloren. Wir hatten oben auszuführen, wie der Begriff räumliche und zeitliche Erstreckung des Gegenstandes übergreift. So kann Engels in seiner Besprechung der «Kritik der politischen Oekonomie» schreiben:

«Die logische Behandlungsweise war also allein am Platz. Diese aber ist in der Tat nichts anderes als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten.» (Kr. 199) [1])

Das ist Marx' historische Begriffsbildung, weder realtypisch noch idealtypisch und auch mit keiner anderen von außen herangetragenen Schablone zu erfassen, aber notwendig und konsequent aus seiner Dialektik folgend.

Schluß

In unserem Ueberblick über die Marxsche Dialektik ist ein Gesichtspunkt nicht erschienen, den die Marxinterpretation durchweg als besonders wichtig betrachtet: die Selbstrelativierung der Dialektik. Sie gehört zu den Auffassungen, die eine irrige Auslegung — meist der Feuerbachthesen — in Marx hineindeutet und deren Motive bei Marx in anderem Zusammenhang befriedigt werden. Die eigene Stellung des Erkennenden hindert ihn nicht an der objektiven Erkenntnis objektiver Zusammenhänge. Im Gegenteil. Da für Marx die Subjekt-Objekt-Beziehung die gesamte Wirklichkeit umfaßt, nicht nur den Ausschnitt des Subjekts und seiner nächsten Gegenstände, da also das Subjekt mittelbar und unmittelbar mit der Totalität der es umgebenden Welt in Beziehung steht, ist es das objektive Wissen, das sich ihm schließlich als seine Selbsterkenntnis ergibt.[2]) Das ist nicht nur die Stellung des Proletariats, sondern die jedes Menschen, der die Kraft hat, den Widersprüchen seiner eigenen Situation auf den Grund zu gehen, obwohl wenige Menschen diese theoretische Folgerichtigkeit aufbringen mögen, wenn sie ihnen praktisch nichts verspricht. Aber von Relativismus in bezug auf den Wahrheitsbegriff

[1]) Vgl. K III 167.

[2]) K I 839 (Marx an Kugelmann v. 11. VII. 1868).

selbst kann hier nicht gesprochen werden. Die Selbstrelativierung der Marxschen Dialektik liegt im Sicheingeordnetwissen an einer bestimmten Stelle der Wirklichkeit. Ihr haftet nichts Hypothetisches an, sie macht nur unbewußte Voraussetzungen bewußt. Das Vorliegen relativistischer wie pragmatistischer Motive bei Marx ist durchaus zu bestreiten. Gerade darin führt Marx die klassische Tradition weiter, daß er die erkennend-handelnde Einheit des Menschen mit der gesamten objektiven Wirklichkeit erstrebt.

Die philosophischen Motive, die wir in seiner Dialektik erkennen, sind die gleichen, die wir früher bei ihm wirksam fanden; wir können auf seine ersten Arbeiten zurückgreifen, um sie in ihrer durchgehenden Bedeutung für Marx' Gesamtwerk richtig zu würdigen. Wir erkennen in Marx' Umgestaltung des Hegelschen Panlogismus das erste philosophische Motiv des jungen Marx, das Streben nach Einheit von Idee und Wirklichkeit. Wir erkennen in seiner Realdialektik die konsequente Synthese seines Realismus und seines Rationalismus, der beiden philosophischen Grundhaltungen, die allen seinen Gedankengängen zugrunde lagen. Wir finden in ihr die spezifische Richtung seines Denkens auf das Qualitative und auf das Zeitliche. Schließlich können wir bis ins Einzelne den Nachweis führen, daß Marx in ihr Problemstellungen und Einsichten der romantischen Philosophie nachgeht und sie in einer Richtung konkretisiert, die man mit der positivistischen Strömung des 19. Jahrhunderts in Beziehung zu setzen geneigt sein wird, obwohl unmittelbare Verbindungen nicht bestehen, sondern Marx aus immanenter Kritik des Hegelschen Idealismus zu seinen Ueberzeugungen gelangt. Ob eine derartige konkretisierende, «materialistische» Fortführung spekulativer Gedanken des deutschen Idealismus die adaequate und notwendige Weiterführung seines wesentlichen Gehaltes bedeutet — oder aber dessen Preisgabe, wie es die Philosophiegeschichte behauptet — hängt davon ab, ob, wie Marx glaubte, der wertvollste Gehalt des spekulativen Idealismus in seiner Konzeption einer wirklichen und konkreten Freiheit gelegen hat, und ob sein Vermächtnis zu ihrer Realisierung verpflichtet.

Zeittafel

5. V. 1818	Karl Marx in Trier geboren
28. XI. 1820	Friedrich Engels in Barmen geboren
1835	Abitur (Trier)
1835/36	Studium in Bonn
1836/41	Studium in Berlin
10. XI. 1837	Brief an den Vater
1838	Tod des Vaters
1839/41	Dissertation
1841	Promotion in Jena
1842/43	Leitung der «Rheinischen Zeitung» (Köln)
1843	Heirat
1843	«Kritik des Hegelschen Staatsrechts»
1843/45	Paris
1844	«Deutsch-Französische Jahrbücher»
	Begegnung mit Engels
1845/48	Brüssel
1845	«Die Heilige Familie»
1846	«Die Deutsche Ideologie»
1847	«La misère de la philosophie»
II. 1848	«Das Kommunistische Manifest»
1848/49	Leitung der «Neuen Rheinischen Zeitung» (Köln)
1849	Paris/London
1849/83	London
1850	«Revue der Neuen Rheinischen Zeitung»
1851	«Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848/1850»
1852	«Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte»
	«Enthüllungen über den Kölner Kommunistenprozeß»
1859	«Zur Kritik der politischen Oekonomie»
1860	«Herr Vogt»
1864	Begründung der Internationalen Arbeiter-Assoziation, «Inauguraladresse»
1867	«Das Kapital» Bd. 1
1869	«Konfidentielle Mitteilung» gegen Bakunin
1870	Adressen des Generalrats der Internationale über den Deutsch-Französischen Krieg
1871	Adresse des Generalrats: «Der Bürgerkrieg in Frankreich»
1872	Verlegung des Generalrats nach New York
1873	«L'alliance de la démocratie socialiste et l'association internationale des travailleurs» gegen Bakunin
1875	Kritik des Gothaer Programms
1877	Mitarbeit an Engels' Anti-Dühring
14. III. 1883	Karl Marx gestorben
1885	«Das Kapital» Bd. 2 erschienen
1886	Engels: «Ludwig Feuerbach» (Buchausgabe 1888)
1894	«Das Kapital» Bd. 3 erschienen
1895	Friedrich Engels gestorben

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Werke

Karl Marx/Friedrich Engels. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe. Hrsg. D. Rjazanov, seit 1931 V. Adoratskij
Erste Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des «Kapital», bisher Bd. 1—6 (zit.: I—VI oder GA I—VI)
Dritte Abteilung: Briefwechsel, bisher Bd. 1—4, enth. den vollständigen Briefwechsel zwischen Marx und Engels (zit.: Br. I—IV)

— Kritiken der sozialdemokratischen Programmentwürfe von 1875 und 1891. 1928 (zit.: Progrkr.)

Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, (zit.: 18. Br.) 1927

— Zur Kritik der politischen Oekonomie, Erstes Heft, 1934 (zit.: Kr.)

— Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie, Bd. I—III, 1932/34 (zit.: Kap.)

— Der Bürgerkrieg in Frankreich (enth. Adressen des Generalrats), 1931 (zit.: Bgkr.)

— Briefe an Kugelmann², 1927 (zit.: Kugelm.)

— Theorien über den Mehrwert, Hrsg. K. Kautsky, Bd. I—III, 1905/10 (zit.: Mehrw.)

Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 1934 (zit.: Antidühring)

— Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie, 1927 (zit.: Feuerbach)

— Dialektik und Natur, Hrsg. D. Rjazanov, in: Marx-Engels Archiv II, 1927 (zit.: Nat.-Dial.)

G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hrsg. O. Weiß, 1909 (zit.: Phän.)

— Wissenschaft der Logik, Hrsg. G. Lasson 1./2. Teil, 1923 (Philos. Bibl. 56/7), (zit.: Logik)

Ludwig Feuerbach, Sämmtliche Werke, Bd. 2, 1846 (zit.: W. II)

Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über marxistische Dialektik, 1923 (zit.: Gesch. u. Kl.-Bew.)

Auguste Cornu, Karl Marx, L'homme et l'œuvre, De l'hégélianisme au matérialisme historique, 1934 (zit.: Cornu)

Gliederung

Seite

Einleitung 3

I. Marx' Entwicklung bis zur Mitarbeit an den Deutsch-Französischen Jahrbüchern 5

A. Familie, Umgebung, Studium 1818—1836 5

B. Marx als Junghegelianer 1837—1843 6
1. Biographische Daten 6
2. Eigene Motive 9
3. Bewußtseinsphilosophie und Ideologielehre 12

C. Kritik der Hegelschen Staatslehre 17
1. Biographische Daten 17
2. Hegels Verfahren 18
3. Freiheit des individuellen Bewußtseins und geschichtliche Freiheit 21
4. Bezogenheit des Bewußtseins auf die Gemeinschaft 22
5. Philosophische Begründung der Demokratie 24

D. Elemente der Dialektik in der Kritik der Hegelschen Staatslehre . 26
1. Sollen im Sein 26
2. Einheit der Gegensätze 28
3. «Kritische» Methode 31

E. Deutsch-Französische Jahrbücher 32
1. Biographische Daten 32
2. Programmatischer Ausklang der Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie 33
3. «Die Judenfrage» 34
4. «Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» . 35

II. Die Pariser Manuskripte 37

A. Neue literarische Anregungen 37

B. Erkenntnistheorie der Pariser Manuskripte 39
1. Das Problem: Identitätsphilosophie im gegenständlichen Bereich 40
2. Die Lösung 42
a. Der Gegenstand in der Erfahrung 42
b. Der Mensch als Gemeinwesen 49
3. Folgerungen 51
a. Die Abbildtheorie 51
b. Existenzialphilosophie? 53
c. Der Freiheitsbegriff 53
d. Materialismus und Metaphysik 54

C. Soziologie der Pariser Manuskripte 56
1. Historische und systematische Struktur 58
2. Die Einheit des Menschen in der Verschiedenheit der Menschen 61
3. Das Wesen als Gesetz des Werdens, Biologie, Soziologie, Psychologie von außen 65
4. Komplementsoziologie 70
a. Der Arbeiter 70
b. Der Kapitalist, der Intellektuelle 73
5. Marx' und Engels' eigene Stellung zum Proletariat 81
6. Elemente der ökonomischen Methode, Ware, Geld, Monopol 83
7. Konkrete Freiheit und Zukunftsgesellschaft 86

III. Von der «Heiligen Familie» bis zum Kommunistischen Manifest . . 90
A. Verhältnis der späteren Schriften zu den Pariser Manuskripten . 90
B. Marx und Engels 92
C. Thesen über Feuerbach 97

IV. Die Dialektik 100
A. Dialektik und Erkenntnistheorie 101
B. Allgemeine Charakteristik der Dialektik 103
1. Naturdialektik als Prototyp 103
2. Dialektik als Methodologie bestimmter Gegenstände . . . 105
3. Ontologisch-aposteriorischer Charakter der Dialektik . . . 106
4. Grundprobleme der Dialektik 107
a. Zeitlogik 107
b. Qualitätslogik 109
c. Inhaltslogik 111
5. Subjektive Methode, objektive Methode und Methode der Darstellung 113
6. Der «Anfang der Logik» 114
C. Versuch einer systematischen Darstellung der dialektischen Bewegungsformen auf Grund der Terminologie des «Kapital» . . . 115
1. Der Gegenstand 115
Eigenschaft/Beziehung/Bewegung
Existenz/Erscheinung/Wesen
Formbestimmtheit
Qualität/Quantität
Maß/Maßstab
Negation der Negation
Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit, Freiheit
2. Das Verhältnis 120
Eins und Anderes
Wesentliches Verhältnis
Unterschied, Gegensatz, Widerspruch
Einheit der Gegensätze
3. Komplexe Zusammenhänge 122
Einzelnes/Besonderes/Allgemeines, Abstraktes
Synthese, Analyse
Differenzierung/Integration
Kausalität/individuelles Gesetz, Natur- und Geschichtswissenschaft
reale Vermittlung
Beispiele der historischen Begriffsbildung
Schluß. Grundmotive der Marxschen Philosophie 129
Zeittafel 131
Verzeichnis der abgekürzt zitierten Werke 132

Ich bin am 24. Mai 1911 als Sohn des Musikschriftstellers Paul Bekker und seiner Ehefrau Dora geb. Zelle in Berlin geboren. Von 1920 an besuchte ich das Lessinggymnasium in Frankfurt am Main, wo ich 1929 die Reifeprüfung ablegte.

Von 1929 bis 1932 und von 1933 bis 1936 studierte ich Rechtswissenschaft, Nationalökonomie, Philosophie und Soziologie an den Universitäten Frankfurt am Main, Hamburg, Wien, Paris und Basel und besuchte Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren Barth, Baumgarten, Brassloff, Gerloff, Haberler, Häberlin, Hayek, Horkheimer, Lewald, Mannheim, H. Mayer, Morgenstern, Pribram, Ritschl, Salin, Schmalenbach, Singer, Strigl, Strupp und Zimmermann. Ich bestand das Referendarexamen 1932, die juristische Doktorprüfung in Basel im Jahre 1935 und die philosophische Doktorprüfung in Basel am 20. Oktober 1936.

Die vorliegende Arbeit ist unter der Leitung von Professor Dr. Herman Schmalenbach entstanden.

Konrad Bekker.